1492

España contra sus fantasmas

Pedro Insua

Prólogo de María Elvira Roca Barea

Ariel

Índice

1492. España contra sus fantasmas
Pedro Insua Rodríguez

Diseño de la cubierta: © Paco Lacasta

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2018

ISBN: 978-84-344-2790-7 (epub)

Conversión a libro electrónico: El Taller del Llibre, S. L.
www.eltallerdellibre.com

Sinopsis

Hay ideas fuertemente consolidadas en el imaginario español, a modo de grandes verdades: Al Andalus fue una sociedad plural y rica que entró en decadencia con la conquista cristiana, el descubrimiento de América puso de manifiesto el carácter sanguinario español, las ideas de la Ilustración no tuvieron ningún eco en España… Visiones, todas ellas, llamadas a consolidar la idea de una España intolerante y fracasada como nación.

Así, según el juicio sumarísimo de muchos, es precisamente esa misma identidad negativa, el único fundamento que justifica su unidad en la actualidad. De tal manera que, España termina por constituirse como sociedad política, pero una sociedad política en cuya base se encuentran, sin más, el odio y la violencia fanática.

Este libro busca abordar esos fantasmas instalados en el imaginario español, para, sin omitir ni exagerar nada, revertir cada uno de estos fenómenos históricos asociados a España, y que figuran en la historiografía completamente desquiciados a través de su versión negrolegendaria.

Pedro Insua

1492: España contra sus fantasmas

Prólogo de
María Elvira Roca Barea

Ariel

Hasta que no está *todo* perdido, *nada* está perdido.

LEÓN TROTSKI

Prólogo

Es posible que ningún español alfabetizado desconozca ya lo que significa la expresión «leyenda negra». En los últimos años ha ido creciendo el interés por este fenómeno histórico extraordinario que afecta a la historia de España, pero no solo a la historia. Lo que resumimos con esos dos términos es una creencia de opinión pública transcontinental que tiene múltiples aristas y cuya hondura está muy lejos aún de haber sido calibrada siquiera por aproximación. La leyenda negra, por ejemplo, habita no solo aquí, sino también en otras naciones occidentales, que han construido su relato histórico (favorable) sobre los cimientos de la hispanofobia. Este campo de investigación está casi virgen y animo desde aquí a los jóvenes historiadores a afrontar el reto. Es apasionante y requiere valor. Pero si un niño fue capaz de señalar en un desfile al rey que iba ridículamente desnudo y no vestido con ropas maravillosas pero invisibles, es posible que haya por ahí alguien con coraje suficiente como para hacer, por ejemplo, una tesis sobre la hispanofobia en los libros de texto europeos.

Otra vertiente del universo de la leyenda negra tiene que ver con la moral, en sus dos sentidos. La moral es por una parte una suerte de comportamiento adecuado según unas normas comúnmente aceptadas y consideradas correctas por una comunidad. En este sentido decimos que una persona o una acción es inmoral. Pero la moral es también una fuerza que emana del interior de los individuos y es capaz de hacerlos enfrentarse a los problemas con valentía. Si vamos con la moral baja estamos labrando nuestra propia derrota en cualquier partido de fútbol. El trabajo de Pedro Insua, que el lector tiene entre manos, explora de varias maneras la vertiente histórico-moral de la leyenda negra. Y es muy de agradecer porque este flanco ha estado muy descuidado. Peligrosamente descuidado, nos atreveríamos a decir.

A través del análisis que el año fundacional de 1492 tiene en nuestra historia, el autor va desgranando el uso que los tres hechos cruciales que se produjeron en esta fecha ha tenido a lo largo del tiempo, a saber, la expulsión de los judíos, la conquista de Granada y el descubrimiento de América. El carácter simbólico del año es esencial en el texto de Insua, que se centra en él precisamente por eso. Porque los símbolos son importantes, trascendentales. El ser humano es por encima de todo una criatura que construye y destruye signos, y esta actividad es posiblemente lo más valioso de su naturaleza.

El estudio sobre el mito de al-Ándalus que este libro ofrece es revelador de cómo una parte de del pasado puede ser desquiciada de su marco original para ser convertida en fuente y argumento de una superioridad moral manifiesta, o lo contrario. Como andaluza se me permitirá que me entre-

tenga un poco aquí. La puesta en escena de al-Ándalus no aparece hasta el siglo XIX, que es período poco frecuentado por la historiografía en la consolidación y engrandecimiento de la leyenda negra, pero Insua lo explora con pulso firme y rigor. Lo andalusí surge como la demostración de un período ideal y perfecto de civilización y tolerancia que viene a ser arrasado por el terrible y violento español católico. Es, por lo tanto, una prueba más de la acusación, ya secular en Occidente, de que España es una fuente de destrucción, no de construcción. Es decir, al-Ándalus es otro argumento que viene a abundar en la inferioridad moral de los españoles. Pero no solo esto. Desde la Transición, el régimen de las autonomías, creado con el único fin de dar acomodo a algunos sectores nacionalistas, y no mayoritarios, en unas pocas regiones, convierte su existencia en una promoción y justificación constante de sí misma. No nos ocuparemos aquí de la singular situación política que supone que un grupo minoritario sea capaz de imponer una estructura territorial determinada a la mayoría. Pero la explicación no está lejos de ese segundo sentido de la moral a que nos hemos referido más arriba. En Andalucía, con éxito variable, el pasado andalusí se convierte en sustento del hecho diferencial que cada autonomía promociona, porque las autonomías son algo así como el sistema que nos permite recuperar aquello que nos han quitado. Cada una esgrime un relato de lo arrebatado y de lo perdido como fuente de legitimidad. Y en este punto tocamos verdaderamente el corazón del problema, hecho que a Insua, como filósofo que es, no se le escapa. La legitimidad es un problema moral, en los dos sentidos arriba mentados.

España como destructora del paraíso andalusí, como monstruo antisemita, como invasión catastrófica de América es el nombre de algo que no merece existir, porque ofende moralmente. Una vez asumida esta versión por los propios españoles, en mayor o menor medida, resulta un problema moral en el segundo sentido: de la inferioridad moral se va sin sentir a la moral baja. El español se limita a resistir. El resultado de esto es una y otra vez que las instituciones políticas que de ellos emana, en el sentido de cohesión y unidad, son siempre débiles. El misterio de los misterios es cómo consigue sobrevivir siglo tras siglo a esta debilidad. Como dice con mucha gracia Insua, *eppur si muove*...

Así planteada la cuestión hay otra vertiente que suele escaparse y que conviene ir poniendo de manifiesto y nunca perder de vista. La debilidad a que nos referimos afecta y, por causas muy semejantes, al resto de las naciones de habla española. Esto ya no suele ser tenido en cuenta y es particular que requiere de mucha y profunda reflexión. Haber heredado una historia que es una condena moral dinamitó por su base las expectativas de futuro de los españoles de ambos hemisferios —así se expresa la Constitución de 1812— tras la desmembración del imperio.

De los cuatro aspectos de la historia de España analizados por Insua, dos tienen siglos de antigüedad en la lucha contra la hegemonía española: la Inquisición, como prueba de cargo irrefutable de la intolerancia, y la destrucción de América. Los otros dos se incorporan al argumentario de la leyenda negra en el siglo XIX. El asunto judío estaba en la hispanofobia desde el siglo XV pero no como prueba del antisemitismo español sino como demostración de que los españoles eran

medio semitas y, por lo tanto, no europeos. Cabe preguntarse por las razones que explican que todavía en el siglo XIX, cuando ya el imperio no existe ni es necesario luchar contra la hegemonía española, siga creciendo y engordándose el caudal argumentativo de la leyenda negra. Es una investigación necesaria porque tiene que ver con la autoestima y el temario de autojustificaciones de distintas ideologías y naciones. En lo concreto e inmediato, ha servido para construir los nacionalismos periféricos que ahora mismo, con la ayuda inestimable de una estructura territorial cara y peligrosa, amenazan con destruir el Estado que tenemos, que será débil y poco operativo, pero es el que tenemos. Su fragmentación política es un peligro que los españoles llevan conjurando desde los tiempos de la invasión napoleónica. Es un gasto de energía formidable que obliga a cada generación a dejar lo mejor de sí misma en esta especie de resistencia a la desaparición. Resistencia exitosa porque la extinción no se produce y el Estado vuelve a reconstruirse una y otra vez, pero agotadora.

El análisis de Pedro Insua del uso ideológico de cada uno de los hitos que se concentran en 1492 es del mayor interés, porque pone de manifiesto la vigencia absoluta de los tópicos de la leyenda negra y su papel no solo importante sino crucial en distintas tendencias políticas que reclaman su influencia en la opinión pública y en la vida parlamentaria. Chávez, después de haber llevado Venezuela al desastre, no tiene más que culpar al Imperio estadounidense y al Imperio español del hambre y del desabastecimiento. No necesita más. Pero aquí también tenemos populismos verticales y horizontales (comúnmente llamados nacionalismos) a los que

el Gran Demonio español sirve con enorme eficacia para lograr cuotas de poder. Y es absolutamente necesario para los españoles comprender cómo funciona ese mecanismo que niega toda cualidad moral a la historia de España con el propósito de destruir el Estado como mecanismo esencial que garantiza la organización legal y la articulación social y territorial. No es una destrucción nihilista, aunque algo de esto tiene, es un dividir para apropiarse de lo fragmentado. Prosperar generando enfrentamientos entre clases sociales, entre territorios, entre hombres y mujeres… es muy fácil.

Así las cosas, como señaló doña Carmen Iglesias, directora de la Real Academia de la Historia, la lucha por el pasado es una lucha por el futuro. Los españoles tienen que aprender a conocer el uso perverso que por intereses distintos se ha hecho de su historia, y el libro de Insua contribuirá muy destacadamente a este fin. Hay que enseñar a las nuevas generaciones que el descubrimiento de América fue el resultado de la investigación intelectual y la capacidad para afrontar riesgos controladamente, por ejemplo. Que en los siglos en que la tolerancia no existía ni como virtud personal ni como valor social, los españoles lo fueron mucho más que otros occidentales que presumen de ello a todas horas.

Historiográficamente la tarea que hay por delante es gigantesca, porque hay que desarticular la versión oficial de la historia de Occidente para colocar en su marco preciso los hechos, como hace Insua. No implica solo a la historia de España lo que aquí se ventila. Es mucho más que eso. En lo inmediato es preciso comprender que nuestra historia ha estado sometida a juicio moral condenatorio por razones que este trabajo explica muy bien, y que este mecanismo de con-

dena con propósito destructivo sigue, aquí y ahora, vivo y con nuevos bríos por motivos que todos conocemos. Acabaré con una idea de otra señora formidable, Hanna Arendt, que en un momento muy delicado de la historia de Europa afirmó que cuando veía a los que estaban en el otro lado, sabía cuál era el suyo. Por eso y por muchas otras razones es un honor para mí haber escrito el prólogo de este libro.

M. E. R. B.

Introducción

España contra la leyenda negra

Nada más actual que el pasado que vuelve siempre como fantasma cultural.

GONZÁLEZ ALCANTUD, *El mito de al-Ándalus*[1]

Calístenes, discípulo y sobrino de Aristóteles, fue uno de los primeros cronistas de las hazañas de Alejandro, llegando a decir de él en cierta ocasión, tal era su veneración por el hijo de Filipo, que el mar se había postrado genuflexo *(proskynesis)* a sus pies (como harían a continuación también los persas, en típico gesto oriental). Sin embargo, tras perder el favor real y comprometido en una conjura —la conjura de los pajes, que tramaba asesinar al rey macedonio mientras dormía—, Calístenes será arrestado, y finalmente ejecutado por el propio Alejandro después de atormentarlo.[2] Algunos responsabilizan a Aristóteles, así lo sugiere Plutarco,[3] de estar detrás de la conjura que, finalmente, esta sí, acabará con la vida del joven gran rey en junio del año 323 a. C., en

el cenit de su carrera, y antes de cumplir los treinta y tres años.

La ejecución de Calístenes fue un acto que provocó tales recelos y odio hacia Alejandro entre algunas facciones de sus propias huestes que la mala fama ganada con este episodio se terminará consagrando en la literatura posterior y, trascendiendo la vida de Alejandro y también la de su imperio, llegará hasta la actualidad.

Alejandro Magno fue un gran conquistador, quizás un gran rey, «pero mató a Calístenes», dirá Séneca[4] siglos después cortando las alas a cualquier juicio globalmente benevolente sobre la figura del rey macedonio.

Pues bien, algo así, *mutatis mutandis*, ocurre con España.

España quizás tuvo sus méritos como sociedad política, pionera como Estado moderno, incluso también pionera en la formulación del derecho internacional, pero «destruyó las Indias».

España fue la primera en circunnavegar el globo, atravesar el Atlántico y también el Pacífico, pero «expulsó a judíos y moriscos».

No hay, pues, redención posible en ese juicio sumarísimo (y final) sobre su negra identidad, sobre su mala reputación, sobre su *fama escura*, como ya dirá Juan Rufo en su *Austríada* (1584), la epopeya dedicada a Juan de Austria —como la *Ilíada* a Aquiles, o la *Eneida* a Eneas—, muy apreciada, por cierto, por Cervantes.

«PERO MATÓ A CALÍSTENES…»

La idea de España que todavía permanece en buena parte de la historiografía y tiene además gran influencia en otros ámbitos (políticos, periodísticos, literarios, cinematográficos) deriva directamente de lo que Julián Juderías denominó *leyenda negra antiespañola*, a saber:

> La leyenda de la España inquisitorial, ignorante, fanática, incapaz de figurar entre los pueblos cultos lo mismo ahora que antes, dispuesta siempre a las represiones violentas; enemiga del progreso y de las innovaciones; o, en otros términos, la leyenda que habiendo empezado a difundirse en el siglo XVI, a raíz de la Reforma, no ha dejado de utilizarse en contra nuestra desde entonces y más especialmente en momentos críticos de nuestra vida nacional.[5]

Es muy fácil abrir una novela actual ambientada en el siglo XVI y encontrarse allí con la versión negrolegendaria de España y todos sus *dramatis personae* (violencia, despotismo, nepotismo, fanatismo, cinismo); igual de fácil que encontrarse ese mismo escenario, con esos mismos personajes, al entrar en una sala de cine o de teatro para ver una obra en la que, por ejemplo, se recree la vida de alguna figura ilustre (literato, político, santo) del siglo XVII o del XVIII. En una serie de televisión —ámbito, por cierto, muy propicio— allí aparecen. Y por supuesto, en un artículo de periódico de actualidad o en un discurso parlamentario, allí está esa versión, allí esos personajes. En un díptico que pueda servir de guía en un museo; en una sala de exposiciones, en una sala de conferencias, en una entrevista… es muy fácil encontrarse, en fin, a la vuelta de cualquier esquina, con esa terrible España oscura y también oscurantista, tal como ha sido retratada por la leyenda negra.[6]

Tanto es así que es precisamente esa identidad negra de España —de la que todos, sin duda, hemos oído hablar— el único fundamento, según muchos, que justifica su unidad en la actualidad, de tal manera que, sobre la base de la tiranía, la segregación, el expolio, la tortura y, en definitiva, la muerte y la destrucción, España termina por constituirse como sociedad política, pero una sociedad política en cuya base se encuentran, sin más, el odio y la violencia fanática.

En este sentido hay sobre todo tres hitos temáticos que, a modo de lugares comunes y fijados en la fecha clave de 1492, alimentan recurrentemente esta idea negrolegendaria y echan el cerrojo ideológico sobre ella; tanto es así que, en cualquier discusión o controversia acerca de España y su historia, aparecen presentadas de un modo o de otro (y al margen de cuál fuera el origen de la conversación) como «pruebas» terminantes en contra de España.

Nos estamos refiriendo, naturalmente, a la derrota y extinción de al-Ándalus (y su prolongación nazarí de Granada), al *aniquilamiento* y *expolio* americanos y a la *segregación* de Sefarad (su expulsión a instancias de la Inquisición). Pruebas infalibles, incontrovertibles, inapelables hasta el punto de ser, y al margen de la interpretación que se haga de ellas, arrojadas como acusación sobre aquel que ose cuestionar tales evidencias: es suficiente mencionar tales «hechos» para condenar a España y, por supuesto, a aquellos que la entiendan o justifiquen en algún sentido.

Así, la identidad negra de España se produce, y habla Blas, por cuanto la constitución de su unidad —con Castilla como artífice— se lleva a cabo a través del «sojuzgamiento» de los pueblos peninsulares, primero, y del «genocidio» americano

después, a la par que se produce, en la misma acción prolongada de violencia fanática, la segregación de las «minorías» religiosas que no absorbe y expulsa (judíos y moriscos; después, protestantes). Estos «hechos» representan pruebas indiscutibles de ese «ser» odioso de España, de su identidad negra casi atávica, que evidencian, a modo de *experimentum crucis*, el carácter oscuro de su desarrollo histórico. Muchos incluso, dando un paso más, advierten de la ilegitimidad de España como poder político actual al basar esta su desarrollo en ese ejercicio de pura tiranía y exterminio genocida.

El «odio al otro», en definitiva, es el único verdadero fundamento, se dice *more postmodernum* (así Todorov, por ejemplo), de la constitución de España, llegando a ser concebida en el presente, desde diversos ámbitos y con las consecuencias prácticas de todos conocidas, como quintaesencia del mal político: un mal (maniqueo, teológico, metafísico, trascendental) con el que, desde luego, hay que acabar, al ser el ejercicio que justifica la historia de España del todo incompatible con la tolerancia y respeto propios de una sociedad «moderna y democrática». España, en fin, sin legitimidad que justifique su existencia, es incompatible con las sociedades democráticas avanzadas, y por lo tanto, está condenada a una merecida extinción.[7]

No hace falta buscar mucho para encontrar, insistimos, este tipo de opiniones y juicios sobre España en los ámbitos más variados (literarios, periodísticos, turísticos y por supuesto historiográficos), pero entre ellos también, y esto agrava extraordinariamente la situación, en los actuales órganos representativos de la soberanía nacional española (corporaciones municipales, autonómicas y hasta en la sede

parlamentaria nacional), en los que se oyen con muchísima frecuencia.

Se llega así a una situación realmente problemática, por paradójica, políticamente hablando: la de que desde esos mismos órganos representativos de la soberanía nacional, de la que emanan los poderes del Estado, se pone en cuestión la propia soberanía que los justifica.

Es más, se da el caso en España de la existencia de partidos políticos, con asiento parlamentario, en cuyos programas figura el no reconocimiento de la soberanía nacional española; esto es, insistimos, partidos representativos de la soberanía nacional española (según aparece en el artículo 6 de la vigente Constitución) pero que, sin embargo, no reconocen la legitimidad, a veces ni siquiera la existencia, de dicha soberanía nacional.

Este fenómeno *sui generis*, anómalo, poco común, realmente extraño, raro, solo es explicable cuando al nombre de España lo acompaña esa sombra negrolegendaria, esa especie de «reverso tenebroso» permanentemente acusatorio que hace que, incluso grupos políticos que buscan su ruina y destrucción, sean acogidos y financiados desde las instituciones representativas del poder político español.

Pareciera como si el mismo entramado institucional representativo de la soberanía nacional española se venciera sobre el propio peso de la mala reputación negrolegendaria, a cuya sombra operan grupos, facciones, que, cual larvas neumónidas, se alimentan de la energía nacional pero para agotarla, buscando, explícita y formalmente, la fragmentación de la nación, y, por tanto, su ruina. Ya decía Spinoza:

> Si el Estado no se viera obligado a observar las leyes o reglas, sin las cuales un Estado no es ya un Estado, no sería necesario considerarlo como una realidad natural, sino como una quimera. El Estado comete, pues, falta, cuando cumple o tolera actos susceptibles de arrastrarlo a su propia ruina.[8]

¿Quiere esto decir que España, postrada ante su propia leyenda, se ha agotado como idea-fuerza, como idea capaz de congregar los distintos intereses de los diferentes grupos sociales que en ella operan, sin ya poder conservarse —permanecer en el ser— como sociedad política? ¿Es actualmente España un mito, una quimera? ¿Se ha tragado esa idea negrolegendaria a España, como la ballena a Jonás, como para que ya su nombre, el nombre de España, genere más desistimiento que unión?

«Para que un Estado permanezca libre debe continuar haciéndose temer y respetar, si no, deja de ser un Estado…», continúa diciendo Spinoza en ese mismo pasaje.[9] Tanto es así que, en el caso de España, dadas las divergencias internas que produce su nombre, la actividad política prudencial está orientada, en realidad, no a la mejora de la vida social, sino más bien a conservarla; no a prosperar, sino a sobrevivir.

Tal es el peso, pues, de la leyenda negra gravitando en muchos ámbitos de la vida social española, y el nombre de España, asociado a esta mala fama, tiene efectos sociales devastadores, disolventes porque, ¿quién querría pertenecer, en efecto, a una sociedad política con esos antecedentes?

Pues bien, de esto se va a tratar aquí, en estas páginas.

Alguien, como es mi caso, que haya estudiado la educación básica y el bachillerato en los años ochenta, se ha visto completamente envuelto, preso como los encadenados en el fondo de la caverna platónica, por esta ideología negrolegendaria. Quizás el lugar y tiempo más propicio para que tal ideología negrolegendaria se filtrara en el ámbito social y cuajara de un modo eficaz, fuera justamente el libro de texto editado durante el posfranquismo inmediato.

Todo el mundo sabe que las nuevas generaciones son, en efecto, un material muy sensible y susceptible de adoctrinamiento (en lo que tiene de falseamiento de la realidad), y que su moldeamiento resulta fundamental para cualquier tipo de transformación social. Transformación —y la Transición lo fue— que pasa, pues, como también enseñó Platón en su *República*, por la articulación de lo que viene siendo, simplemente, un plan de estudios. Algo que también sabían y saben muy bien los promotores del nacionalismo separatista en España (quien esto escribe estudió educación básica y bachillerato en la Galicia autonómica) que, desde el principio, desde su surgimiento como movimiento político, quisieron ganar influencia en la Administración educativa logrando implantar sus doctrinas, institucionalizadas con normalidad, en el sistema educativo español. Así, lo normal en el estudio escolar acerca de España es encontrarse con su leyenda, no tanto con su historia.[10] Un ambiente *(Zeitgeist)*, además, en el que estaba inmerso ese libro de texto y, claro está, el alumno que lo leía, que no hacía más que abonar la visión negrolegendaria que allí aparecía, pivotando en torno al muy asen-

tado tópico que habla de la acción siempre retardataria y reaccionaria asociada al nombre de España.

Así, una vez se abría el libro de texto, ahí aparecían congregados todos esos fantasmas, procedentes del «lado oscuro» de la humanidad y que siempre apuntaban a las mismas causas como mecanismo de explicación de los acontecimientos históricos narrados: España genocida, España despótica, España rapaz, España fanática, España intolerante, etc. Este será el mantra, consagrado en los ochenta y reforzado sin duda por la circunstancia del franquismo previo (que, se supone, había cultivado la tesis contraria de la *leyenda rosa* de España), sobre el que (de modo pendular, acrítico) había que tomar necesariamente distancias.

Ahora bien, en esa versión de manual, de libro de texto escolar, en el que se dibujaba a España como una sociedad atrasada, de segunda, en el vagón de cola y en crisis permanente, no encajan las siguientes cuestiones: ¿de dónde salen las energías, en esa España siempre miserable, para conmensurar hacia 1580 los tres océanos, y que tal dominio oceánico, además, se prolongara por lo menos hasta 1805, fecha en que comienza a declinar en Trafalgar? ¿Por qué, desde la más absoluta precariedad, incluso desde la bancarrota económica recurrente al parecer, la acción de España como imperio tiene semejante alcance global, en el espacio, y secular, en el tiempo? ¿Cómo es que se impone ante una sociedad andalusí, según se dice, mucho más próspera y avanzada? ¿Cómo es que expulsa a Sefarad, cuando los judíos controlaban las finanzas y la Administración? ¿De dónde procede la capacidad para dominar los grandes imperios precolombinos, el azteca y el inca, cuando estos habían mostrado un

desarrollo civilizatorio parejo, si no superior, al español? ¿Cómo emerge, por cierto, el Siglo de Oro literario, admirado por todo el mundo, en una sociedad dominada, oprimida, encorsetada, por el siempre odioso tribunal de la Inquisición?

¿Y qué pasa con la nación española actual, heredera de esta mole imperial bajo cuyo peso inercial se hunde la sociedad española, sin apenas margen de maniobra para recobrar una dinámica contemporánea, una dinámica de Estado «normal», a la «altura de los tiempos» por utilizar la manida expresión orteguiana?

Sin apenas ciencia, sin apenas industria, sin apenas educación, ¿cómo es posible, entre tanta insuficiencia y estrechez, la supervivencia de España cuando, además, de nuevo inexplicablemente, figura en la actualidad entre las doce primeras potencias del mundo?

La historia es un campo minado, expuesto al capricho ideológico y a los intereses políticos. A la mínima que se baje la guardia aparece una vía de fuga por la que la ficción, la leyenda, la deformación, en fin, casi siempre interesadas, ocupan el lugar de la *verdad histórica* y la encubren. Historia y ficción se ven así enmarañadas, solapadas, confundidas, y distinguirlas supone un gran esfuerzo de erudición.

La política tiene como fin lograr el *buen orden* en el Estado, y está en la prudencia del político utilizar para ello todos los medios a su alcance, incluyendo los *arcana imperii* (como ya enseñaba Platón en su *República*, pues no otra cosa es el famoso mito de los metales o terrígenos). La ideología, sin embargo, tiene como fin el dominio de un grupo sobre los demás para que sus intereses se impongan (sin tener por qué coincidir, en este caso, con los intereses del Estado).

Estas corrientes sociales, ideología y política, hacen, sea como fuere, que la historia, cuyo fin es la verdad histórica (la historia solo lo es si es *verdadera*), se vea constantemente distorsionada, alterada de manera tendenciosa, por los intentos de justificación, solo aparentemente «históricos», de las posiciones de estos distintos grupos de interés (ideológicos o políticos). La «lucha por la historia», es decir, la lucha por ganar la *verdad histórica*, le puede interesar a toda facción o grupo para mantener su hegemonía frente a otros en el presente (sea con fines políticos, sea con fines ideológicos).

La fecha de 1492 representa tres episodios de la historia española sometidos y expuestos a esa lucha, una lucha en-

carnizada, de tal manera que lograr un relato histórico canónico —esto es, *verdadero*— sobre tales episodios, decisivos en la historia de España, pasa, si se consigue, por descubrir y desactivar todas las trampas ideológicas y políticas que lo encubren (o pueden encubrirla). La historia de España es un auténtico campo de batalla en el que ganar una verdad, siempre a través de la controversia historiográfica más enconada, es todo un triunfo. Por su puesto, hay episodios de la historia española más tranquilos, menos polarizados historiográficamente, al ser más neutros en cuanto a política e ideología. Pero ello no ocurre con los asociados a esta fecha que, por su carácter de hitos fundacionales, se ven muy expuestos a una total distorsión.

En este libro, precisamente, se trata de abordar cada uno de esos tópicos que orbitan en torno a la fecha, simbólica si se quiere pero tampoco arbitraria, de 1492, y que han aparecido en la literatura negrolegendaria a modo de fantasmas, vueltos del pasado una y otra vez para juzgar y acusar a España de mal comportamiento histórico: así al-Ándalus contra España, Sefarad contra España y América contra España. En los viajeros del siglo XIX, en los periodistas del XX y en los blogueros del XXI se fueron formando, cristalizando, aquilatando, matizando esos temas asociados al nombre de España que adoptaron la forma de dedo acusador pantocrátor, hasta consolidarse en la actualidad (por lo menos en determinados ámbitos, muy resistentes a la razón histórica) en un «yo acuso» permanente.

Se busca aquí, por nuestra parte, conjurar estos fantasmas, descubriendo las trampas, los trucos de ilusionista en los que se basa su aparición, e intentar así devolver a sus quicios, sin

omitir ni exagerar nada (revirtiendo la metodología típica de la leyenda negra), cada uno de estos fenómenos históricos asociados a España en 1492, y que figuran en la historiografía, en determinada historiografía, completamente desquiciados, negrolegendariamente desquiciados. Sobre todo porque esta versión, muy pregnante y beligerante a ciertos niveles, resiste poco a un análisis en profundidad, tanto en su profundidad histórica (es decir, documental, de archivo) como también en la política y sociológica.

Estos tópicos quizás se pueden aglutinar como quintaesencia de su deformación grotesca, caricaturesca, esperpéntica, en torno a la Inquisición: la *España inquisitorial* concentra todas las maldades que dan con la definición plena, exhaustiva, esencial de España. España es, sobre todo y ante todo, la España inquisitorial, de tal modo que ya nada cabe, ninguna alegación es posible, nada más tiene que decir España —ni política ni históricamente—, por haber sido cómplice de semejante tribunal. Un tribunal que tiene en la «mentalidad inquisitorial», como subproducto suyo y bien arraigada en los españoles, el fundamento del atraso de España como sociedad contemporánea. El espíritu de la Inquisición, a pesar de ser abolida en 1834, sigue habitando entre nosotros como lastre, como peso muerto, sin exorcizar, e impide que logremos convertirnos en una sociedad moderna, avanzada, democrática, en fin.

Este es el sambenito —y nunca mejor dicho— que cuelga en nuestra espalda como españoles, el pecado original transmitido de generación en generación a través de la carne quemada de los condenados por la Suprema Inquisición: cada español, dice la leyenda, lleva dentro un Torquemada, el

Adán de nuestra historia, que es la historia —como la sagrada— de una condena, pero en este caso sin redención posible.

Ahora bien, el nombre de España significa, por lo menos históricamente hablando, el desarrollo secular de un imperio cuyo núcleo surge a partir de la resistencia de las sociedades asentadas, en principio, en las cordilleras cantábrica y pirenaica, frente al empuje islámico que, desde el 711, significó, a su vez, la ruina del Reino (visigodo) de Toledo. Se supone que los llamados «núcleos de resistencia» cristianos buscaban, con su oposición antiislámica, restituir ese Reino de Toledo perdido, ganándole de nuevo el terreno al islam, pero organizados, coordinados —y esta es la novedad— a través de la idea de imperio.

Es decir, surge con el imperio una realidad política de naturaleza distinta al Reino de Toledo (no se agota España en un solo reino; de hecho, el Reino de Toledo nunca se restituirá) que fija en Oviedo —refundada *ad hoc* por Alfonso II como capital imperial con el nombre de «nueva Toledo»— el centro de esta acción imperialista que, sea como fuere, marca el inicio de un proceso, el relativo al desarrollo del Imperio hispano frente al islam (Santiago como anti-Mahoma, dirá Américo Castro), que llega a su consumación en 1492 con la conquista de Granada y, sobre todo, con el descubrimiento y ulterior conquista de América.[11]

De este modo, importante es subrayarlo porque marca nuestra posición en relación con el origen de España como realidad histórica, lo que se inicia en Oviedo tras la invasión islámica *no es* una «recuperación» de ese Reino de Toledo (según la idea neogótica de reconquista, alimentada sin duda

por la influencia de la inmigración mozárabe, que tanta trascendencia tendrá, por otra parte, en la historiografía), sino el desarrollo de un programa imperial que, alimentado por el proselitismo cristiano, buscará «recubrir» todo el territorio que ocupa el islam hasta terminar desbordando el ámbito peninsular —y, por tanto, la idea del reino visigodo de Toledo —, a través de la insólita aparición del Nuevo Mundo.

Precisamente esta norma imperial, sostenida desde el principio (digamos, *ab urbe condita*, en referencia a Oviedo) por la monarquía asturiana y continuada por el Reino de León y, ulteriormente, por Castilla, es lo que de común terminan teniendo los distintos «núcleos de resistencia» surgidos en el norte peninsular frente a Mahoma, pero también frente a Carlomagno, una vez consolidados como tales reinos.[12] Una consolidación, decimos, que poco tiene que ver, en realidad, con el reino visigodo de Toledo, sin negar su «inspiración institucional» sobre los nuevos reinos (*Liber iudiciorum*, etc.),[13] al quedar el ámbito peninsular e islas adyacentes en el que este se inscribía totalmente sobrepasado con la aparición del Nuevo Mundo y la acción de España en él.

Es más, no solo el Reino de Toledo se verá superado, sino que el propio Viejo Mundo, el mundo antiguo en su concepción pliniana (tripartita, tricontinental), será rebasado por la acción de España (reflejada en la divisa *plus ultra*), lo que otorga a España, junto a otras muy pocas sociedades políticas —Grecia, Roma, Gran Bretaña, Rusia, Estados Unidos, China quizás, y en menor medida Portugal, Francia y Alemania—, un gran significado desde el punto de vista de la historia universal.

Este carácter imperialista, este desbordamiento de sus propias fronteras en lucha con el islam, moviliza la acción de España a escala global, y así cobra significado histórico como sociedad política.

España, pues, no se agota en su ser nacional, no es, sin más, una nación entre otras homólogas, sino que si España importa algo en el contexto histórico y universal, lo hace por su carácter imperial y no por su carácter nacional, al expandirse más allá de sus fronteras buscando el «dominio universal» (en la línea del Imperio alejandrino). Ya lo advertía muy bien Unamuno:

> ¿Es España una nación? —me preguntaba un lego en historia—. Y le dije: España es internacional, que es modo universal de ser más que nación, sobrenación. Un conglomerado de republiquetas no es nada universal si no se eleva a imperio.[14]

El nombre de España representa, pues, una aventura histórica secular que, bajo esta norma imperial establecida desde el principio —Alfonso III el Magno, Alfonso VI, Alfonso VII se intitulan emperadores, el *fecho del Imperio* de Alfonso X, Carlos I emperador, etc.—, llegará a tener un alcance global efectivo como imperio «realmente existente» —«Tú me diste la vuelta» es la divisa que regala el emperador Carlos I a Elcano al completar este la primera vuelta al mundo— cuando con el descubrimiento, conquista y administración de América, y la ulterior anexión de Portugal en 1580, España llegue a su máximo esplendor abarcando los tres océanos y llamando incluso a las puertas de China (y desplazando al Mediterráneo, de paso, del centro del escenario de la historia universal).

Ahora bien, el auge de este imperio, de semejante mamotreto histórico, se encontró con la rivalidad de otras sociedades políticas que resistieron a su dominio con las armas pero también con el papel, siendo aquí, en la guerra de la propaganda, en general no muy bien manejada por una sociedad católica como la española, en donde España se va a encontrar con esa leyenda negra cultivada por las potencias rivales y cuyo peso se va a mostrar con toda su fuerza y beligerancia no cuando España esté en el cenit sino, justamente, cuando este auténtico mastodonte imperial se vea ya vencido y sustituido por esas otras potencias rivales *(traslatii imperii)* que, naturalmente, contarán la feria, la feria de la historia universal, según les haya ido en ella, y en general, España sale en dichos relatos muy mal parada.

Desde esta perspectiva negrolegendaria (y aun manteniendo versiones contradictorias), el pecado original español, el *mal español* que recorrerá transgeneracionalmente hasta llegar a la actualidad, se definirá en esos diez meses decisivos que transcurren entre el 2 de enero y el 12 de octubre de 1492 —pasando, claro, por el mes de marzo—, durante los que, de un capirotazo, España se consolida como Estado y pone las bases fundamentales de su cristalización como imperio católico: rendición de al-Ándalus, expulsión de Sefarad y expolio y genocidio de América. En apenas unos meses, dice la leyenda, España sacrifica en el altar de la voluntad de poder despótico esa sociedad armónica, ese «paraíso» de las tres culturas que supuestamente representaba la España medieval.

Según esta versión, España renunció sin más a la tolerancia, al respeto al «otro», a la convivencia armónica con el diferente, a la sociedad inclusiva y contemporizadora con las minorías (religiosas, étnicas, políticas), y se despachó a gusto guerreando, expoliando, segregando y exterminando todo lo que no comprendía. El siempre laureado, conocido y reconocido por su hispanofobia, Juan Goytisolo, lo dirá sin ningún miramiento:

> En el siglo XVI se crea una empresa de demolición de toda la cultura española, llevada a cabo a ciencia y conciencia por el nacionalcatolicismo: expulsión de judíos y moriscos, destrucción de las cátedras de humanidades, persecución de los erasmistas, de los protestantes, de los místicos y de la naciente ciencia española. Todo es arrasado y, a finales del siglo XVII, España ya es un erial en todos los terrenos. Cuando los franceses llegan en el siglo XVIII, se dan cuenta y acuñan la frase: *Afrique commence aux Pyrénées*. Los ilustrados y liberales españoles se propusieron la europeización de España para superar el retraso, al tiempo que se interrogaban sobre el porqué del mismo.[15]

El resultado es la idea de una España, digamos, impresentable en sociedad (en la «sociedad de naciones»), una especie de entidad mostrenca, monstruosa —«país de mierda», dirá literalmente el propio Goytisolo en su *Reivindicación del conde don Julián*—, que no puede hacer acto de presencia en el concierto internacional sin sentir vergüenza de su papel histórico: en España no hubo Renacimiento, no hubo Reforma, no hubo Ilustración, no hubo Revolución industrial, no hubo progreso, no hubo pensamiento, en fin… más bien se significó históricamente por ser una sociedad que puso el freno, como lastre, a todo avance social en el sentido de dichos movimientos, y si llegó a ellos fue siempre tarde y mal.

Con estas trazas, y como resultado de una excesiva voluntad de poder («España quiso demasiado», decía Nietzsche), muy por encima de su capacidad de organización racional (institucional), se dice que en su devenir histórico España

logra encerrar de un modo forzoso a los pueblos peninsulares que, sin cohesión suficiente entre ellos, terminan exhaustos al ser involucrados en una empresa, la empresa imperial, a la que en el fondo son del todo ajenos, incluso refractarios. [16] Ocurre así que no hay una organización interna, común entre las distintas sociedades peninsulares, que las reúna hasta constituir una identidad nacional, sino que la propia ambición imperialista de una de ellas, la castellana, impide su amalgama y conjunción nacional (es la idea de una Castilla *separadora* o *separatista* que defendieron Eduardo Menéndez-Valdés o el propio Pedro Bosch Gimpera).

No hay, pues, una nación española —o no es posible hablar de tal— porque esta no puede actualmente representar otra cosa que no sea, a lo sumo, un subproducto residual del imperialismo castellano («Castilla hizo a España y Castilla la deshizo», decía Ortega), con su estertor franquista si acaso, puramente propagandístico (en el papel), tratando de repetir la «gloria imperial» pero ya como farsa (el imperio de papel, dicen algunos en referencia al franquismo y a su política exterior).

La nación española es un subproducto, en definitiva, del nacionalismo español, y no al revés, pues no llega a articularse nunca como tal realidad nacional. La nación española es un discurso, un relato, una narrativa inventada («tradición inventada», «comunidad imaginada») por el nacionalismo castellano para tratar de dominar al resto peninsular, siendo así que la realidad peninsular es muy otra, se supone «plurinacional»,[17] distinta del uniformismo «español» que quiso imponer Castilla. Y no lo hizo porque esa ideología imperialista desorbitada por su voluntarismo obstaculizó,

más que posibilitó, la organización de un Estado «normal» (en lo administrativo, en lo productivo, en lo económico, en lo cultural, etc.), precisamente porque sin una órbita nacional en torno a la que girar, el Estado aparece permanentemente como «Estado fallido», invertebrado, incapaz de hacer converger la diversidad de intereses derivados de las sociedades peninsulares que viven en él encerradas y con la aspiración de «autodeterminarse».

Y sin embargo… ahí sigue España, ahí sigue sobreviviendo con su melodía (algunos dirán pachanga o directamente estridencia) en ese «concierto internacional» contemporáneo, el mundo contemporáneo que representa hoy el espacio político global, geopolítico, de las en torno a doscientas naciones realmente existentes.

Porque la existencia de España como nación política *contemporánea* es un hecho constitucional (un *Faktum*) reconocido, por un lado, desde el *interior* de la sociedad española (por la Constitución de 1978, pero también por Constituciones jurídicas anteriores, desde 1812) y, por otro, se la reconoce como potencia soberana nacional también desde el *exterior*, una potencia con la suficiente consistencia como para comprometer a otras sociedades políticas de su entorno con las que, de hecho, firma tratados o mantiene contenciosos internacionales (la nación española es, por tanto, también reconocida desde el derecho internacional público, y no solo desde el derecho constitucional español).

España es, pues, una nación soberana (en este nuevo sentido contemporáneo) y como tal, lo es también con relación a todas sus partes *interiores* en las que se distribuye —que no divide— el poder soberano. Así, las distintas partes de España (regionales, municipales, personales) participan isonómicamente de la soberanía nacional española, lo que significa, entre otras cosas, que no existe en el ejercicio del poder soberano ningún tipo de privilegio (por lo menos teóricamente, desde el derecho constitucional) de alguna de las partes

sobre las demás, del mismo modo que ninguna de las partes se ve, en tal sentido, disminuida frente a las demás —por ejemplo, ningún ciudadano español ve disminuida o, en el límite, retirada su participación en el ejercicio del poder soberano de España en razón de su origen regional o municipal —. Toda España, pues, en todas sus partes, se ve penetrada (*escalarmente*, por así decir) por el poder soberano, o, lo que es lo mismo, toda parte es soberana en cuanto que participa de la nación española —ya que, precisamente, el poder soberano brota de la reunión de todas sus partes—: Murcia, País Vasco, Andalucía, Galicia, Cataluña, Castilla o el islote Perejil son soberanas siempre (libres, y no «oprimidas») como partes de España.

Además, por el lado *externo*, España como nación política compromete a otras sociedades políticas nacionales homólogas —al margen de que tales compromisos puedan resultar más o menos beneficiosos o incluso perjudiciales para la propia nación española— al firmar tratados y acuerdos mutuos como potencia internacional y por los que España, como poder soberano, es reconocida y contemplada. Así, por ejemplo, la ONU, la OTAN, la UE, las Cumbres Iberoamericanas, a las que España pertenece, y miles, por no decir millones, de instituciones que circulan por el globo (desde empresas de todo tipo hasta organismos culturales, deportivos, ONG...) no consideran precisamente a España un mero *flatus vocis*. Es más, la nación española posee, a través de distintos organismos que la representan, reconocida presencia institucional aun fuera de sus fronteras (embajadas, consulados, etc.) por la que se sostienen esos vínculos con el exterior (la embajada permanente más antigua del mundo es, por

cierto, la española en Roma).

Es importante subrayar, en este sentido, el hecho de que la soberanía de España no queda suspendida con el mantenimiento de esos tratados internacionales (por ejemplo, con la Unión Europea), como muchas veces se dice.[18] Al contrario, es por la afirmación de su soberanía nacional por lo que se pueden mantener esos tratados, siendo así que la soberanía ni se comparte ni se cede (en todo o en parte), sino que lo que hace es reafirmarse en ellos totalmente. La soberanía es absoluta, o existe o no existe, y si es, lo es absolutamente («César o nada»). Otra cosa es que el mantenimiento de determinados tratados pueda poner en riesgo la continuidad del Estado (amenazado con deudas de interés elevado, cierre de mercados, bloqueos, cuotas, restricciones, etc.), pudiendo llegar incluso a producirse el fin, por agotamiento o desfallecimiento (quiebra), del poder soberano.

ESPAÑA COMO NACIÓN HISTÓRICA Y SU TRANSFORMACIÓN EN NACIÓN POLÍTICA

Pero además de su existencia actual, España aparece también en la historiografía como una realidad *histórica*, de existencia ininterrumpida —sin perjuicio de sus transformaciones— desde hace por lo menos mil años, cuyas empresas tampoco pueden ser (de hecho, no lo son) despreciadas por los historiadores, pues estas no han pasado precisamente desapercibidas, según ya hemos apuntado, desde el punto de vista de la historia universal.

Infinidad de documentos, desde literarios hasta jurídicos, hablan durante la Edad Media de España como una sociedad que, si bien no está claramente definida desde un punto de vista político, sí tiene una identidad lo suficientemente consistente, como *nación histórica* (cultural, lingüística, socioeconómica, geográficamente), como para distinguirla de otras sociedades de rango semejante (como la francesa o la italiana, entre muchas otras).[19]

Una sociedad española de la que, desde esa misma documentación, y al margen de su definición política,[20] se reconocen insistentemente como partes suyas los distintos reinos, condados, ciudades, poblas, señoríos, etc., formados durante la «Reconquista» (desde Asturias, Castilla, Vizcaya, Navarra, hasta Barcelona, Urgel, Ribagorza, y por supuesto Aragón, Valencia…), como así recoge la propia historiografía coetánea, tanto castellana (desde el Tudense al Toledano o Alfonso X, por ejemplo) como aragonesa (Eiximenis, Jaime I, Desclot, Muntaner, entre otros).

En cualquier caso, España aparece con identidad política —unas veces como imperio, otras como monarquía o como nación (nación histórica)— ya con toda nitidez a partir del siglo XV, en el que desborda el ámbito ibérico del que surgió, y en el siglo XVI se consolida su unidad política como identidad imperial (implicándose en ella tanto la España peninsular como sus posesiones de ultramar).

La formación contemporánea de España como nación política no germina a partir de un vacío político previo (como muchos pretenden), sino que es un proceso que surge, según hemos apuntado, en el seno de una sociedad política imperial sobre la que se consolidó España como «nación histórica». Es decir, España, insistamos una vez más porque esto es clave, ya existía como sociedad política antes de constituirse en nación política: existía como imperio.

Un imperio a través de cuyo desarrollo, enfrentado a otras potencias políticas, no solo se configura la «nación histórica» española, sino que también se establecen, según hemos dicho, las primeras redes efectivas de «globalización», sobre todo a partir de la circunnavegación del globo (Magallanes-Elcano), por las que sus partes, antes incomunicadas, comienzan a interrelacionarse a través del comercio, la evangelización, la explotación, la guerra, etc., procurando involucrar, para bien o para mal, a todo el género humano en el proceso civilizador.

El Imperio español, y la nación española a él circunscrita —con la participación desde el principio de vascos, catalanes, gallegos, castellanos, aragoneses, andaluces, etc., que en ningún momento dieron muestras, por cierto, de «sentirse» oprimidos como tales en el seno de ese imperio, por lo

menos hasta el XVIII—,[21] si bien no logra gobernar a la humanidad (según tal proyecto imperial), es capaz, con todo, de *envolver* territorios y gentes, y nos referimos sobre todo a los indios americanos, hasta ese momento completamente desconocidos. Un envolvimiento que en absoluto implicó la desaparición (por aniquilación, «genocidio») de los indios, sino, al contrario, como veremos con detalle, su incorporación de pleno derecho *(Legislación de Indias)* a la «nación española» en calidad de súbditos del Rey Católico —son los llamados «españoles americanos», de los que, por ejemplo, habló el padre Feijoo, en referencia a los criollos—,[22] poniendo así las bases de lo que supondrá su ulterior emancipación.[23]

Tras la batalla de Trafalgar (1805), en donde la armada española pierde su hegemonía naval en favor de Inglaterra, y sobre todo con la invasión napoleónica de la península Ibérica (1808) comienza a resquebrajarse esa estructura imperial española en cuyo seno se forjó España como nación histórica.

Ahora bien, la caída (o mejor la consumación) del imperio no supone la ruina de la sociedad española, sino más bien su transformación, una transformación revolucionaria si se quiere, siendo en este contexto en el que surge la nación española contemporánea.

Porque será la existencia previa de la nación española como nación histórica lo que explique que esta se levante, y se levante en su integridad (catalanes, vascos, gallegos, extremeños) en 1808 (la «nación en armas») contra el «tirano» francés, pero de tal modo que España, en este mismo proceso de la guerra de Independencia, pasa a transformarse en nación política, en el sentido contemporáneo, al ser ahora la nación —y no ya el rey (desposeído por Napoleón en Bayona)— la depositaria de la soberanía.[24] Una soberanía, pues, ya *nacional*, decimos, desde la que se procederá a continuación a restaurar a la misma monarquía que Napoleón pretendía usurpar, declarando Fernando VII nula (famoso decreto del 24 de septiembre de 1810) la cesión hecha en Bayona,[25] y poniendo así en ejercicio, reconocido por el propio rey, el *principio de soberanía nacional española*. Un ejercicio cuya potencia se determina, a la postre, con la derrota y expulsión efectivas de los franceses (incluyendo al rey intruso y a sus partidarios afrancesados), por lo que pudo decir Argüelles, en el célebre *Discurso preliminar* (y recordando ese decreto del 24 de septiembre de 1810):

> La Nación, Señor, víctima de un olvido tan funesto, y no menos desgraciado por haberse dejado despojar por los ministros y favoritos de los reyes de todos los derechos e instituciones que aseguraban la libertad de sus individuos, se ha visto obligada a levantarse toda ella para oponerse a la más inaudita agresión que han visto los siglos antiguos y modernos; la que se había preparado y comenzado a favor de la ignorancia y oscuridad en que yacían tan santas y sencillas verdades. Napoleón, para usurpar el trono de España, intentó establecer, como principio incontrastable, que la Nación era una propiedad de la familia real, y bajo tan absurda suposición arrancó en Bayona las cesiones de los reyes padre e hijo. V. M. no tuvo otra razón para proclamar solemnemente en su augusto decreto del 24 de septiembre la soberanía nacional y declarar nulas las renuncias hechas en aquella ciudad de la corona de España por falta de consentimiento libre y espontáneo de la Nación, sino recordar a esta que una de sus primeras obligaciones debe ser en todos los tiempos la resistencia a la usurpación de

su libertad e independencia.

Esta transformación *nacional* de España, en este nuevo sentido contemporáneo (el de soberanía nacional), se pone de manifiesto con toda claridad en esas mismas Cortes de Cádiz a las que se dirigía Argüelles, con la misma definición que allí se ofrece de nación, según figura en el primer artículo de la Constitución: «Art. 1. La nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios».

He aquí la fórmula revolucionaria, bien sencilla en apariencia, que indica la disolución de las diferencias estamentales para regresar a los individuos (ciudadanos) en cuanto unidad de participación fundamental de la nación (proceso este al que Gustavo Bueno, en un análisis magistral del mismo, ha llamado *holización*),[26] y que quedará definida como la «reunión de todos los españoles», es decir, de cada una de esas partes en su consideración de partes individuales (ciudadanos libres, y no súbditos estabulados estamentalmente) de «ambos hemisferios» (el peninsular y también el americano).

La unidad de la nación española es pues, precisamente, solidaria de la igualdad entre sus partes, en la que, disueltos los privilegios (o subordinados a la soberanía nacional si es que se conservasen), los españoles van a participar ahora de la soberanía como ciudadanos libres e iguales, y no a través de la servidumbre y la desigualdad (foral, señorial, regional, etc.) que representaba el privilegio.[27]

En definitiva, España comienza a desarrollarse como nación política a partir del siglo XIX —y la emancipación de las repúblicas hispanoamericanas, hoy ya bicentenarias, consti-

tuye la consumación de este proceso—, con la abolición, ya definitiva en los años treinta —en el período de las regencias de María Cristina y Espartero—, de las instituciones imperiales (Inquisición, desamortizaciones, señoríos jurisdiccionales, la Mesta, virreinatos, audiencias, etc.), que no representaban sino un obstáculo para el desarrollo del principio de soberanía nacional, que irá acompañado de la industrialización y modernización de la nación, a través de la unificación de los códigos —administrativo, civil, penal, de comercio, etc.—, leyes generales de educación,[28] unificación de pesos y medidas, entre otras disposiciones: un desarrollo semejante al de otros países occidentales.[29]

En este sentido hay que subrayar que el desarrollo industrial de Cataluña o del País Vasco, especialmente próspero en estas dos regiones (aunque también en otras como Málaga, por ejemplo), puede tener lugar como consecuencia de la disolución en ellas de la sociedad estamental, siendo así que la abolición de los fueros (derivada del principio de soberanía nacional español), lejos de «reprimir el autogobierno» en tales regiones (que por otro lado nunca existió, dado que el fuero es un privilegio concedido por el rey y, por lo tanto, no «independiente», sino vinculado a la monarquía), lo que hace es justamente permitir su desarrollo industrial (así como en las comunicaciones y el transporte), al quedar libres de las exenciones y libertades señoriales y forales que obstaculizaban tal desarrollo. La prosperidad industrial de Cataluña tiene lugar pues, precisamente, cuando se produce la transformación de España (y Cataluña y el País Vasco como partes suyas) como nación política y no antes, cuando la sociedad catalana y vasca vivían bajo la servidumbre de

las élites oligárquicas locales, representadas por la *Generalidad* y por las autoridades «forales», respectivamente.

Así, el «centralismo» o, más bien, la centralización y uniformización administrativas (a través de las diputaciones y provincias, creadas en 1833 por el liberal Javier de Burgos), [30] será pues un elemento de liberación, ligado a este mismo proceso de nacionalización, que permitirá, en principio, la disolución de las oligarquías locales o regionales. Una liberación que, sin embargo, las facciones más refractarias a esta nacionalización verán, evidentemente, como un «nuevo despotismo», al quedar abolidas las «libertades» tradicionales.[31]

Será precisamente esa «derecha primaria»[32] —la del trono y el altar (*Apología del altar y del trono* es la famosa obra de fray Rafael de Vélez de 1814), la de los llamados *serviles*, que después tendrá al carlismo como heredero— la que se oponga a la unidad *nacional* en este sentido contemporáneo, defendida en especial por los *liberales* (doceañismo) de Cádiz, pero también por los *afrancesados,*[33] y que tiene en la centralización uno de sus principales argumentos.[34]

Sin embargo, ambas facciones enfrentadas reclaman libertad, pero mientras que para los «serviles» esta significa la libertad de los señoríos y privilegios particulares (eclesiásticos y civiles), entre los liberales *libertad* significa liberalización respecto de ese poder local (fraccionario) y clerical, para afirmar la libertad (general) de la nación.

Esta fractura producirá tres guerras civiles (las guerras carlistas), dividiendo a la sociedad española en dos. Una división de la que Larra, aún en plena primera guerra carlista (día de difuntos de 1836), pronosticó que conduciría a la de-

vastación del país —algunos sitúan aquí la primera formulación de *las dos Españas*—: «Aquí yace media España; murió de la otra media».

Sin duda, una pugna que marcará la historia convulsa del siglo XIX español y que, acompañada de los sucesivos procesos de emancipación de las naciones americanas, será el caldo de cultivo para que la leyenda negra y sus fantasmas, con las distintas facciones rivales tratando de justificar históricamente su posición, se expandan como el humo. El siglo XIX español ofrecerá, a través de multitud de documentos y relatos que narran los distintos modos de experimentar estos cambios, una variedad enorme de visiones y posicionamientos diferentes, protagonizados por políticos, literatos, periodistas, soldados, historiadores, publicistas, etc.

En el contexto de la transformación de España como nación política, el siglo XIX revisará todos los principios de su constitución como nación histórica (y aquí 1492 reaparecerá como fecha clave), y sus protagonistas serán testigos de la caída de la mole imperial mientras se van poniendo las bases para la formación de una nación política, que, naturalmente, está en pugna con sus homólogas europeas (atentas y a la espera de precipitarse sobre el cadáver imperial).[35]

En buena medida Trafalgar fue la ocasión, y ya no digamos Santiago de Cuba casi un siglo después, para que se abriera la veda de caza del gigante español, un gigante del que, a las puertas del siglo XX, Francisco Silvela advertía de su falta de pulso («España sin pulso»).

En este contexto, al-Ándalus, Sefarad, América y la Inquisición serán utilizados con fines políticos de distintos modos

y no siempre en perjuicio de la persistencia de la nación, pero acomodando su concepto a la circunstancia, de tal manera que dichos fenómenos históricos han sido fuertemente deformados y distorsionados a conveniencia, a merced de los vaivenes de la vida política española de los últimos dos siglos. Y reaparecerán, regresarán, pero ya como fantasmas ideológicos con los que se busca justificar determinadas posiciones políticas en el contexto de ese mundo contemporáneo en el que, a duras penas, sobrevive el nombre de España («este país» ha sido y sigue siendo el giro más común entre determinados sectores ideológicos de gran influencia social para evitar decir *España*).

1

España contra el fantasma de al-Ándalus

> Y todo aquello, imaginaba Mateo sagazmente, era consecuencia de que había descubierto el dorado secreto de aquellos fantasmas de moros.[1]
>
> WASHINGTON IRVING, *Cuentos de la Alhambra*

Al-Ándalus es, en principio, un concepto histórico que se refiere a una sociedad, la andalusí, que floreció durante el período que va del 711 (invasión de Tariq) al 1031 (desaparición del Califato de Córdoba). Muchas veces se prolonga, por extensión (incluyendo taifas e invasiones norteafricanas), hasta el final de lo que entenderíamos como última taifa, es decir, el reino nazarí de Granada, cuya rendición efectiva se produjo el 2 de enero de 1492 (al entrar los Reyes Católicos en la ciudad). Un concepto mediatizado (modulado, manipulado, si se quiere) en su manera de entenderlo por distintas corrientes ideológicas, además muy polarizadas (hasta extremos maniqueos), de tal modo que al-Ándalus aparece en la historiografía ya muy sesgado, muy distorsionado por tendencias interesadas, por lo que es difícil aspirar a una concepción neutral del mismo. Hablar, por ejemplo, de al-Ándalus como de una *civilización* («civilización hispanoárabe» de Titus Burckhardt o «civilización árabe» de Lévi-Provençal, de «civilización andalusí», en términos generales) tiene unas consecuencias muy distintas de las que se derivan de referirse a al-Ándalus en términos estrictamente políticos, más restringidos, concibiéndolo como un Estado.

Hablar, por otro lado, de la «España árabe» o de la «España musulmana», como se hace frecuentemente, también implica unos presupuestos que, llevados a sus últimas consecuencias, no son nada fáciles de asumir, porque significaría considerar a España como una entidad meramente geográfica (el «solar español») por la que van pasando, en procesión, sin solución de continuidad, los distintos pueblos que la van

ocupando (incluido el pueblo español). El criterio geográfico —precisamente por su carácter genérico, ahistórico— es confuso, no permite establecer las diferencias sociales, culturales ni políticas pertinentes entre unas sociedades y otras (con sus continuidades y discontinuidades o cortaduras).

La misma aparición —irrupción si se quiere— musulmana en la península, vinculada de algún modo al hito marcado por el 711, ya es algo sobre lo que no existe acuerdo, pues el modo de aparecer, bien como una invasión catastrófica (en un extremo), bien como una acomodación revolucionaria (en el otro), divide a los especialistas.[2] Nos encontramos aquí en el momento fundacional, genético, y la cuestión del principio es siempre disputada por su carácter determinante, no solo para la concepción de al-Ándalus, sino también para el modo de entender el ulterior desarrollo de la historia de España (ya decía Aristóteles que «el principio es la mitad del camino»).

La cuestión es que España como idea se forja en torno a un bagaje de nociones y conceptos sociales, culturales y políticos que proceden del área de difusión cristiana, y no musulmana —así, ley, cuerpo político, relación gobernante/gobernado, guerra y paz, obediencia, etc., son nociones con un formato muy diferente en el ámbito cristiano y en el musulmán—.[3] Es más, España se constituye en contra de los modos de articulación social musulmana, de tal modo que hablar de una «España musulmana» medieval, como quiere González Alcantud,[4] resulta completamente equívoco. «Lo político» en España se forma sobre un caudal de corrientes institucionales y normativas de impronta cristiana, y su ámbito propio —con las características y los supuestos que ello

implica— se fragua totalmente vinculado a la oposición entre lo secular (civil o temporal) y lo espiritual (eclesiástico o eterno), una distinción que, no ya que se confunda, sino que ni siquiera se contempla en el área de difusión musulmana. [5]

Esto impone una serie de condiciones en la organización social, territorial, cultural, y por supuesto política, que hacen de la española una sociedad, hasta la actualidad, completamente heterogénea con respecto a la sociedad andalusí. Es decir, la sociedad española actual procede de la sociedad que se origina en las montañas de las cordilleras cantábrica y pirenaica y que tiene en el 722, en Covadonga, el hito o punto de inflexión, y no de la que surge en el 711 a partir de Guadalete y que se extingue en 1492.

2 DE ENERO DE 1492: «LA DESAPARICIÓN DE AL-ÁNDALUS»

En su obra *La desaparición de al-Ándalus*, Felipe Maíllo analizó con mucha precisión esta heterogeneidad social, política y cultural entre la sociedad andalusí y la española que se le enfrenta. La sociedad andalusí, de naturaleza muy inestable al nunca lograr una solución política a su abigarramiento étnico y confesional —árabes, beréberes, hispanos (unos muladíes y otros mozárabes), eslavos, negros; musulmanes, judíos, cristianos—, excéntrica respecto del mundo islámico, sometida a invasiones norteafricanas casi crónicas y a la fragmentación del poder tras el agotamiento de la autoridad califal (destruido por la guerra civil). En el siglo XI se produce una clara inversión de fuerzas en la península, que viene marcada por la supremacía militar de la cristiandad occidental. Tanto el emirato como el califato tuvieron que ocuparse de contrarrestar fuerzas centrífugas muy poderosas, por esa falta de cohesión política, sin poder hacer frente a una sociedad cristiana, sin embargo, fuertemente cohesionada desde el principio bajo el programa político (ortograma) de recobro total del territorio peninsular. Al-Ándalus, no obstante, nunca dejó de ser un concepto de tipo geográfico, sin que el poder político —basado en el linaje (y no en la adquisición de nuevas tierras)— buscase ocupar nuevos territorios, sino conservar los ocupados (el sistema de aceifas terminó siendo poco eficaz como mecanismo defensivo). Esto marca una diferente relación con el territorio, en cuanto a su régimen de propiedad y de dominación (poblamiento cristiano en torno a las zonas de frontera frente a la «tierra

quemada» musulmana), que termina con el desmoronamiento de la sociedad andalusí al no producir una casta militar eficaz para la conservación de sus dominios.

De hecho, la Granada nazarí nacía ya como un reino vasallo de Castilla tras la acción de conquista de Alfonso VIII (Navas de Tolosa, 1212) y Fernando III (Córdoba, 1236; Sevilla, 1248) sobre el valle del Guadalquivir, de tal manera que, exceptuando momentos de cierto esplendor producidos por las disensiones castellanas, su final era inevitable.

En cualquier caso, la desaparición de al-Ándalus con el empuje cristiano, sobre todo a partir de la toma de Toledo (1085), no supuso la aniquilación de su población, sino que esta se fue incorporando a la sociedad cristiana a través del pacto (capitulación). Surge así la población llamada *morisca* que pasó a formar parte de los reinos cristianos, integrada en barrios aparte *(morerías)*, hasta que finalmente, después de un siglo de convivencia más o menos conflictiva, es expulsada entre 1609 y 1614.

En definitiva, al-Ándalus medieval, es decir, el real (el histórico) tiene unas trazas muy diferentes, menos esplendorosas, de las que tendrá en su representación literaria del siglo XIX, según ahora veremos, siendo esta representación literaria, la «España mora» de los viajeros románticos, la que, sin embargo, va a cobrar gran vigor a lomos de la leyenda negra antiespañola.

EL ANTES Y EL DESPUÉS DE LAS «COSAS DE LOS MOROS» EN ESPAÑA

George Borrow —más conocido por sus coetáneos españoles como «Jorgito, el Inglés»—, en el capítulo dedicado a su paso por Córdoba de la célebre *La Biblia en España* (traducida al español nada menos que por Manuel Azaña), hace una observación que hoy en día ya nadie, en ningún caso, podría hacer:

> Los moros de Berbería parecen cuidarse muy poco de las hazañas de sus antepasados: solo piensan en las cosas del día presente, y únicamente hasta donde esas cosas les conciernen de un modo personal. El entusiasmo desinteresado y la admiración de cuanto es grande y bueno, señales verdaderas e inconfundibles de un alma noble, son sentimientos que en absoluto conocen. Asombra la indiferencia con que cruzan ante los restos de la antigua grandeza mora en España. Ni se exaltan ante las pruebas de lo que en otro tiempo fueron los moros, ni la conciencia de la situación actual les entristece. [...] una vez, estando yo en la catedral de Córdoba, entraron tres moros y la atravesaron pausadamente, dirigiéndose a la puerta situada en el lado frontero. Todo el interés por aquel lugar se tradujo en dos o tres ojeadas ligeras a las columnas, diciendo uno de ellos: «Huáje del Mselmen, huáje del Mselmen» («Cosas de los moros, cosas de los moros»).[6]

Esto ocurría —la estancia de Borrow[7] en Córdoba— hacia el mes de diciembre de 1836, en el ecuador del período de regencia de María Cristina, poco después del declive del gobierno de Mendizábal (con el que, por cierto, se entrevistó Borrow) y la caída de su sucesor «moderado» Istúriz, en plena reforma constitucional tras el motín de los sargentos en La Granja (que culminará con la aprobación de la Constitución de 1837)... y, por si fuera poco, en mitad de la (primera) guerra carlista.[8]

Un período este muy agitado, el de los años treinta en general, de grandes transformaciones para España, casi diríamos que verdaderamente revolucionario en el sentido de que en esos años se consagrará, sin vuelta atrás, la formación del

Estado liberal (y toda su mitología «progresista», por cierto). [9] Dos años antes, el 15 de julio de 1834, fue abolida definitivamente la Inquisición, y ya con Mendizábal en el gobierno se eliminaron las «pruebas de nobleza» para acceder a cargos públicos, se suprimió la Mesta, se abolieron los mayorazgos y los señoríos jurisdiccionales, y se iniciaría, concretamente el 29 de julio de 1837, el proceso de la «primera» desamortización. Aunque problemáticamente —Cien Mil Hijos de San Luis, carlismo, foralismo, posteriormente el federalismo, el cantonalismo, etc.—, desde la proclamación en Cádiz de la «nación española» se va consolidando, a través de estas transformaciones, el proceso de lo que hemos llamado —con Gustavo Bueno— *holización* política, en el que España se ve comprometida a partir del levantamiento contra el francés en 1808. Un proceso que desencadena, además, con la propia abolición o reforma del tejido institucional (imperial) previo sobre el que recaen esas transformaciones, la emancipación paulatina de las repúblicas americanas (y del Pacífico) hasta terminar con el «confinamiento» peninsular de la nación española.

Solo variará, en relación con esta sucesiva delimitación ibérica, su extensión «imperialista» hacia el norte de África y el golfo de Guinea, y este es un proceso, el que va de la guerra de África (1859) a la «Marcha Verde» (1975), que ya tiene mucho que ver, precisamente, con esas «Huáje del Mselmen» puestas al servicio de la política africanista de la Restauración.

En todo caso, una nación española que —como sus homólogas americanas (Argentina, México, Perú, Colombia...)— nada tiene que ver políticamente, ni la una ni las otras, con

al-Ándalus medieval, con esa «España mora» que Borrow entiende merecería ser homenajeada, por lo menos rememorada con orgullo, en contraste con la falta de interés que los «moros de la Berbería» coetáneos muestran por ella.

El reconocimiento de que las reliquias de origen andalusí sean españolas, como patrimonio nacional suyo (así la Alhambra, la mezquita de Córdoba, Medina Azahara, etc.), no implica reconocer que la sociedad histórica andalusí que las produjo sea española. Se produce aquí un *quid pro quo*, anacrónico, muy semejante a si se considerase a la Troya de Homero como una ciudad turca, o al hombre de Atapuerca como si fuera un burgalés. Decir que al-Ándalus es española o que España fue andalusí sería tanto como «poner el carro delante de los bueyes», insostenible desde un punto de vista histórico, cuando España surgió, precisamente, «sobreponiéndose» al islam andalusí.

Sea como fuere, la cuestión es que, algo más de siglo y medio después de la visita de Borrow, ya no nos podemos asombrar, como se asombraba todavía don Jorgito, de tal indiferencia mostrada hacia esas «cosas de los moros» situadas en España, en esa *parte* peninsular que ahora es el *todo* nacional, sencillamente porque tal indiferencia ya no existe (un asombro el de Borrow, por cierto, no exento por su parte de cierta indignación y reproche hacia el «moro» descuidado, inadvertido, inconsciente de lo que tiene ante sus ojos).

Sobre todo tras el famoso discurso pronunciado por Bin Laden el 7 de octubre de 2001, inmediatamente después del 11-S, haciendo referencia a la «tragedia de al-Ándalus», y en conexión con los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 17 de agosto de 2017 en Barcelona, ya no hay nada

que «reprochar» al «moro» en este sentido. En efecto, al yihadismo tanto le importan actualmente esas «cosas de los moros» que justifican su acción terrorista sobre España (Al Qaeda, en un caso, el ISIS, en el otro) precisamente en virtud de la restauración de al-Ándalus contra «el infiel».

El yihadismo, elemento constitutivo del islamismo político, es un fenómeno relativamente reciente, por lo menos con la dimensión que ha alcanzado en la actualidad. Con algunos antecedentes en el siglo XIX,[10] se desata sobre todo con la bajamar imperial producida tras los procesos de descolonización que tienen lugar después de las guerras mundiales. Con la caída del Imperio turco —después de su derrota en la primera guerra mundial, nace la «nación turca» de la mano de Ataturk cuando es abolido el sultanato en 1924—, el islamismo político se queda sin referente imperial, lo que provoca la proliferación de grupos (los Hermanos Musulmanes de Egipto es el principal) y de «intelectuales» clericales (Sayyid Qutb, Alí Shariatí, etc.) que procuran la reislamización de los propios países musulmanes que, con los procesos de «nacionalización»,[11] se estaban occidentalizando o sovietizando, es decir, se desviaban «del sentimiento islámico de la vida».[12]

Efectivamente pues, hoy día las «ojeadas» del moro hacia la catedral de Córdoba, pero también hacia la de Sevilla, a la Alhambra, etc., no son tan «ligeras», sino al contrario, son más pausadas, prolongadas y comprometidas, habiéndose por fin, como quería Jorgito, transformado aquella indiferencia en interés, pero en interés «patrimonial». Así, la Torre del Oro, la torre de la Calahorra, Medina Azahara… y otros monumentos procedentes de la «España andalusí» produ-

cen, ahora sí, en la «conciencia mora» precisamente esa nostalgia por Borrow extrañada, nostalgia acompañada además de indignación por la «pérdida» de lo que ahora el «moro» ya ve como «legado» suyo: esto es, como «legado andalusí». [13]

Tal indignación y nostalgia no permanecen, desde luego, conformes ante semejante «pérdida», sino que, desde ellas, «el moro» reclama, exige restauración, restitución del «legado» a su «legítimo dueño». Un «legado andalusí» que, según son vistos ahora tales restos, pide continuidad como si fuese una heredad que ha encontrado a su antiguo dueño después de haber sido este «expropiado». Así ve ahora «el moro» esos restos, como vestigios de su antigua heredad, como partes de un legado que, tras haber sido saqueado y casi arrasado durante lo que se concibe como «ocupación católica» (esto es, «infiel»), aún puede recomponerse, presentándose «el moro» frente al español infiel, y precisamente en virtud de su «fidelidad musulmana» como legítimo heredero suyo, como legítimo propietario de tal «legado andalusí».[14]

En estos términos legatario-confesionales (teniendo la fe como título de propiedad), se habla insistentemente de al-Ándalus, casi diríamos que machaconamente, por ejemplo, en la plataforma *Webislam* y en la revista *Verde Islam*, las más visitadas actualmente en español sobre temas islámicos. Se trata de los órganos propagandísticos fundamentales de la Junta Islámica de España, institución autoconcebida como representativa del «islam moderado» en España, en contraste, se supone, con el «islam radical», cuya sede se situaría en la mezquita de la M30 de Madrid (financiada, y al servicio,

de capital saudí). Allí Alí Kettani —que fue rector de la Universidad Islámica Internacional Averroes de Córdoba— justificaba, por ejemplo, en una entrevista concedida a *Verde Islam* en 1996, tal patrimonialización andalusí de la península, y lo hacía de la siguiente manera: «La mayoría de mi familia son musulmanes de origen andalusí, moriscos exactamente. La herida de al-Ándalus ha estado marcada en nuestro cuerpo, pasando de una generación a otra. Nunca podré olvidar cuando mi padre vino aquí, casi como un peregrino, en el año cincuenta. Yo tenía entonces ocho años. Cómo hablaba de Córdoba, de su mezquita, de Sevilla, del alminar de la Masyid al Mansur, que ahora llaman la Giralda, de Granada, y de tantas otras cosas que le impresionaron. Por eso, cuando tuve la oportunidad de viajar por primera vez a al-Ándalus, lo hice. Fue en 1960, cuando era estudiante en Suiza. Yo siempre he tenido la seguridad de que el pueblo andaluz fue vencido, nunca fue convencido por otra religión que el islam. [...] No olvidemos que hoy, aunque el pueblo andaluz está desislamizado, tiene un amor secreto por el islam. Eso se ve en los pueblos, por todos sitios. Por todo ello, pienso que es necesario que este pueblo aprenda de nuevo qué es el islam, sin mentiras, ahora que dispone de la libertad para ello. Mi sueño ha sido ver el islam de nuevo en su casa, en esta tierra. [...] Ahora se puede ver que este asunto de al-Ándalus, de Andalucía, no es un nacionalismo ciego como se considera en Occidente, no, es un amor por una tierra, nada más. El amor por esta tierra no es un asunto étnico. El musulmán debe amar a su gente, a su tierra. Por eso, el deseo de ver el renacimiento del islam en esta tierra no se produce como rechazo a otros musulmanes o a otras

gentes».[15]

Por su parte, en *Webislam*, Omar Ribelles, por poner otro ejemplo de los muchos que se podrían extraer de estas publicaciones de tónica *moderada* (insistimos en la ironía), afirma, sin miramientos, lo siguiente: «Los musulmanes españoles que, *Deo volente,* vamos emergiendo del genocidio y la intolerancia militante católica, tenemos que descubrir todavía casi todo. Debemos ser conscientes de que todo y todas las cosas —vidas, personas y bienes—, salvo el corazón, fue laminado por los mismos idólatras que hoy día controlan todos los medios de conocimiento y materiales de que disponemos. Nos movemos por tierra extraña llena de añagazas y trampas globales donde el más listo queda atrapado. Como medio de orientación solo nos queda el sometimiento a Allâh y el corazón».

Al parecer, pues, es la «fe islámica», y no otra cosa, lo que da derecho de propiedad sobre el «legado andalusí», según esta consideración del «moro» hacia tales vestigios, siendo el «fiel musulmán» (sea o no español, la nacionalidad queda aquí orillada) el heredero legítimo de ese «legado». La Alhambra, los Reales Alcázares de Sevilla, los baños árabes de Jaén o los de Córdoba, pero también los manuscritos andalusíes conservados en El Escorial, incluso los libros plúmbeos del Sacromonte (por falsos que sean), etc., son reliquias que se conservan, no desde luego como *patrimonio nacional español* —conservado y mantenido por esa nación española que, sea como fuere, también los conservó en su seno—, sino que emergen como un legado cuyo titular es ahora el fiel musulmán.

Una propiedad, además, la justificada por semejante título,

que se hace coextensiva al territorio sobre el que se extendió la propia sociedad política, al-Ándalus omeya —o la Granada nazarí—, y que produjo lo que ahora se definen, desde la ciencia histórica actual, como restos arqueológicos andalusíes.

Es decir, desde el plan teológico político islamista («moderado» o radicalizado) que contempla España como propiedad suya, se quiere transformar España en al-Ándalus en razón de que la península —es de suponer que Portugal también se ve involucrado en este plan de transformación— se constituyó antes como al-Ándalus musulmán (en una suerte de título de primer ocupante) que como España «infiel». Pero además se constituyó con tal «brillantez» que ello exige igualmente (buscando ahora la justificación en el «título de civilización») restaurar en las delicias de la «civilización árabe» «la antigua grandeza de la España mora», según decía Borrow, frente a la siempre «cafre» y «católica» España.

En una palabra, desde semejante plan de restitución patrimonial, España no se contempla como nación política, sino como un territorio que «de derecho», el «derecho de al-Ándalus», pertenece a la Casa del Islam, idea esta, sea como fuere, políticamente hablando muy confusa como para poder hacer una lectura práctica, digamos nacional —esto es, contemporánea— de la misma, porque ¿qué nación en la actualidad sería la «heredera legítima» de al-Ándalus? ¿Marruecos? ¿Argelia? ¿Siria? ¿Irak? ¿Arabia Saudí?[16]

¿Qué ha ocurrido, pues, durante este siglo y medio largo como para que ya no nos podamos asombrar, como aún lo hacía Borrow, de esa indiferencia, ahora ya totalmente inexistente? ¿Qué ha ocurrido para que la indiferencia en el

«alma mora» se haya transformado en interesada indignación, que exige, además, restitución?

DESCUBRIMIENTO DE LA «ESPAÑA MORA» POR EL EUROPEÍSMO ANTICATÓLICO

Desde luego, la cuestión es muy compleja, pero algo, si no todo, de lo que ha ocurrido tiene que ver con ese reproche «europeo» dirigido por parte del protestante —y Borrow lo era— hacia el moro por no apreciar y valorar este en su «justa» medida lo que tiene delante al observar la Alhambra o la catedral-mezquita de Córdoba.

Don Jorgito fue una especie de «apóstol» protestante que recibió el encargo (y no fue el único) de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera de difundir la Biblia protestante por España, consiguiendo que se imprimiese en español en 1837 en Madrid (aunque después fuese retirada de la circulación). Esta Biblia, que se diferencia principalmente de las católicas por la ausencia de notas al pie —en donde se vertía la teología católica como comentario al texto—, aligerando así el texto en favor del libre examen, fue previamente corregida en Londres, a petición de la Sociedad Bíblica, por un excanónigo de la catedral de Sevilla convertido al protestantismo, al que finalmente también renuncia, y exiliado en Londres: se trata de José Blanco White. A Blanco White lo va a editar en español, en 1972, traduciendo una selección de escritos ingleses suyos, un expatriado en Marrakech, Juan Goytisolo, que en su *Reivindicación del conde don Julián* se referirá a España, sin ambages, como «funesto país», que «rezuma pus», o todavía más claro, ya lo dijimos, «país de mierda».

En efecto, las obras de esos viajeros «europeos» —esos «curiosos impertinentes» como se les ha llamado— están

salpicadas de observaciones de este tipo, que exaltan constantemente el glorioso *pasado oriental* de España[17] ante la situación supuestamente deprimida, atrasada, empobrecida, ruralizada, postrada de la España coetánea, la España decimonónica, o, mejor dicho, la *parte* peninsular de la España del siglo XIX.

En esta línea observa también Borrow lo siguiente, al narrar su paso por la localidad de Carmona, de camino a Córdoba desde Sevilla: «En la época de los moros esta ciudad era considerada como la llave de Sevilla, y no se sometió a las armas cristianas sin sufrir un largo y desesperado asedio; la toma de Sevilla siguió poco después. La vega, en que a la sazón entrábamos, forma parte del gran despoblado de Andalucía, antaño risueño jardín transformado en lo que ahora es desde que, por expulsión de los moros de España, fue sangrada esta tierra de la mayor parte de su población».[18]

Una situación, pues, la de la España del XIX, según la veían estos «impertinentes», consecuencia de la influencia del catolicismo fanático («secta papal», «régimen frailuno», dice Borrow),[19] supersticioso, oscurantista, por el que España transitó secularmente y que, tras derrotar a esa luminosa «España mora», tras expulsar a la «civilización» de la península, mantiene a España estancada, aislada, ajena, excéntrica respecto a la «civilizada Europa».

El wellingtoniano Richard Ford, en su famoso *A Handbook for travellers in Spain and readers at home* (*Manual para viajeros por España y lectores en casa*), publicado en 1845, quizás la más leída e influyente de todas estas obras, insiste constantemente en esta *excentricidad española*, según la cual el español es un *turco* en Occidente. Así Ford afirma cosas

como la siguiente: «El español, criatura rutinaria y enemiga de las innovaciones, no es aficionado a viajar; apegado a su terruño por naturaleza, odia el movimiento tanto como el turco», razón por la cual Ford ve inviable la instalación del ferrocarril en España (Ford hizo su viaje entre 1830 y 1833, muy poco tiempo antes de que se construyera la vía férrea Barcelona-Mataró). Sin embargo, a la vez, también afirma que, si bien los españoles son perezosos *como los orientales,* mejoran cuando son llevados de viaje y, dice Ford, «es lo que conviene a estos descendientes de los árabes», con su característica vida nómada. «Imaginación oriental», «falta oriental de curiosidad», pasividad típica del fatalismo de los discípulos de Alá, son expresiones que aparecen constantemente en el retrato, más bien caricatura, dibujado en el célebre *Handbook.* Y hay que decir que el libro de Ford fue parcialmente editado, también por John Murray en 1844, pero este decidió retirar su edición porque consideraba que incluía opiniones demasiado hirientes para los españoles. Finalmente, en 1845, fue publicada la primera edición tras ser suprimidos por Ford algunos de esos pasajes.[20]

Un origen *oriental,* pues, el que «descubre» esta literatura romántica, que va a quedar confrontado con la «estructura» *católica* de la nación, de tal manera que las *cosas de España* se explican como si el catolicismo hubiese impreso, con su implantación tras la derrota de la «España mora», una suerte de «movimiento violento» que dirige a la península por una trayectoria aberrante que la desvía de Oriente como «lugar natural» suyo, y al que se ve constante, aunque crípticamente, atraída; España es pues una aberración, un desvarío (entre africana y europea, ni africana ni europea) induci-

do por el catolicismo, que es la razón de que tal trayectoria se encuentre ahora, en el siglo XIX, agotada, exangüe, pobre. Gautier, quizás uno de los más «impertinentes», lo dirá con toda claridad: «El Puerto de los Perros se llama así porque por allí salieron los moros vencidos de Andalucía, llevándose con ellos de España la prosperidad y la civilización. España, que toca al África como Grecia al Asia, no está hecha para las costumbres europeas. El genio de Oriente se abre paso en todas las maneras posibles, quizás resulta desagradable que España no siguiera siendo mora o mahometana».[21]

Un «descubrimiento» este, el de la próspera y civilizada «España mora», que, fundamentado en buena medida en esa mezcla de ignorancia, a veces confesada, y anticatolicismo[22] con la que estos viajeros enfocan las *cosas de España,* entra, en cualquier caso, en conflicto con al-Ándalus histórico, el real, en la medida en que tales reliquias pierden, a través del relato romántico elaborado en torno suyo, su carácter de fenómeno histórico, produciéndose así un conflicto objetivo con la propia teoría histórica.[23]

Porque, en efecto, a medida que al-Ándalus fue creciendo como categoría historiográfica, como sujeto en torno al cual se fueron reuniendo, conociendo históricamente, las reliquias y los relatos que fundamentan tal categoría, fue creciendo también, a los ojos de muchos de esos «europeos», ese fantástico contraste entre la «ilustrada» «España mora» y la «oscurantista» España católica. A medida que estos fenómenos —monumentales (la Alhambra, Medina Azahara, etc.) y documentales (crónicas, restos epigráficos, sellos…)— se iban convirtiendo en teoría histórica, de la mano de la historiografía del siglo XIX (Pascual Gayangos, Dozy, Conde, Si-

monet, Saavedra, entre otros), también se fueron transformando de la mano del anticatolicismo de viajeros, literatos y pintores románticos, y al margen (e incluso en contra) de la categoría histórica, en un «Paraíso Perdido», en un lugar ameno *(locus amoenus)* propio de *Las mil y una noches* con el que, al parecer, acabó ese catolicismo irredento y fanático. Esta es una línea de interpretación que, llevada por Nietzsche a su apoteosis «anticristiana», servirá para hablar de la «vitalidad» del *superhombre* árabe en contraste con la decadencia del resentido judeo-cristianismo: «El cristianismo nos arrebató la cosecha de la cultura antigua, más tarde volvió a arrebatarnos la cosecha de la cultura islámica. El prodigioso mundo de la cultura mora de España, que en el fondo es más afín a nosotros que Roma y que Grecia, que habla a nuestro sentido y a nuestro gusto con más fuerza que aquellas, fue pisoteado —no digo por qué pies— ¿por qué?, ¡porque debía su génesis a unos instintos aristocráticos, a unos instintos varoniles, porque decía sí a la vida incluso con las raras y refinadas suntuosidades de la vida mora!…».[24]

En una palabra, al-Ándalus, a medida que se transformaba en categoría histórica, se iba convirtiendo también en mito negrolegendario anticatólico (e incluso anticristiano), y después antiespañol —el «mito de al-Ándalus contra España»—, en el que la «civilización andalusí» aparece como ideal político, como sociedad política dotada de los atributos característicos del buen gobierno, en contraste con la decadencia en la que se presupone está sumida España como consecuencia del gobierno despótico de la monarquía católica.

Es el «descubrimiento», en fin, el que tiene lugar a través del relato del viajero y del literato romántico, de la Alham-

bra luminosa, ilustre y *musulmana,* frente al oscuro, tétrico y *católico* Escorial…, el «descubrimiento» de la *ilustre y musulmana* mezquita de Córdoba, frente a su *oscura y católica* catedral anexa:

> Después de haber estado en Toledo resulta uno muy difícil de contentar, e incluso después de haber visto Córdoba. ¡Esta mezquita! Pero es una pena, una tristeza, una vergüenza lo que han hecho con ella, esas iglesias enmarañadas en la trenza de su interior, dan ganas de pasarle el peine como a los nudos de una hermosa cabellera. Las capillas de oscuridad, puestas allí para digerir suave y constantemente a Dios como jugo de una fruta que se deshace en la boca, han quedado atravesadas en la garganta como bocados excesivos que no se pueden tragar. Aún ahora resulta sencillamente insoportable oír el órgano y el canto de los canónigos en este espacio *(qui est comme le moule d'une montagne de Silence).* Involuntariamente se podría pensar que el cristianismo encenta a Dios como a una hermosa tarta, pero Alá es grande. Alá está intacto.[25]

En definitiva, es este anticatolicismo europeísta —que en Rilke, como en muchos otros viajeros, puede resultar meramente estilístico, literario, estético— el que pone al descubierto ese exquisito al-Ándalus que ahora el islamismo, en una actualidad política marcada por la presencia generalizada del yihadismo, quiere «recuperar» devolviendo a la península a su *lugar natural*, pero ya no solamente, que también, de una manera estética: el islamismo está dispuesto, desde luego, a pasar el peine, poniendo a España, a la nación española en cuanto «tragedia de al-Ándalus», en el punto de mira del actual yihadismo (todo un caballo de Troya, en fin, el que nos ha regalado la musa romántica).

LA «ESPAÑA ETERNA» DE LA LITERATURA VIAJERA Y ROMÁNTICA DEL SIGLO XIX

Los *philosophes* franceses Voltaire y Montesquieu[26] —también los alemanes (recordemos el *Don Carlos* de Schiller o el *Egmont* de Goethe)—, por no hablar de Nicolas Masson de Morvilliers, habían preparado ya el terreno en este sentido, dibujando a España, la España de finales del siglo XVIII, como un pueblo ignorante, indolente, reaccionario, supersticioso, intolerante, y otorgan sobre todo a la Iglesia católica la responsabilidad de confinar al pueblo español a esa situación de «minoría de edad» en la que lo encontraban. La Inquisición representa para el ilustrado, desde luego, el clímax de tal situación por la que España quedaba fuera de la «civilizada Europa», haciendo al inquisidor principal responsable, entre otras cosas, de la expulsión de la fuente de riqueza «nacional» (judíos y moriscos), además de impedir el arraigo del protestantismo *reformista* en España (prácticamente sinónimo para muchos de *ciencia* y *libertad* modernas).

La perspectiva inglesa respecto a España, expresada por Jardine, Twiss, Swinburne y, sobre todo, Townsend,[27] en general algo más benévola y menos necia que la de otros,[28] insistía en subrayar las responsabilidades políticas de esa situación. A partir de la victoria de Carlos I en Villalar contra las Comunidades, este es el diagnóstico: el pueblo español queda al albur de la arbitrariedad del poder absoluto de los reyes españoles que, sin un contrapoder que equilibre o modere el capricho despótico del rey, como ocurre con el Parlamento inglés, termina por dejar al pueblo en la indolen-

cia en la que, según parece, se encuentra.

En todo caso la «religión española», el catolicismo español, con su despliegue iconográfico de santos, cristos y vírgenes tan característico (llama la atención a muchos de estos viajeros el culto mariano de la Semana Santa sevillana), va a ser considerado, tanto desde la perspectiva deísta del ilustrado francés como desde el puritanismo fundamentalista anglicano —ambos, en todo caso, muy diferentes—[29] como una suerte de paganismo supersticioso y fanático, impropio de un pueblo «civilizado». En este sentido, deísmo y anglicanismo mantienen posiciones iconoclastas en contra del catolicismo que resultan ser muy afines al islamismo: la liturgia de la religión católica es comúnmente rechazada como superstición («idolatría») tanto desde el puritanismo de origen protestante como desde el islamismo. Se trata de una perspectiva iconoclasta, común al islam y al anglicanismo, que Borrow llega a apreciar y a formular perfectamente:

> ¿Qué significa eso de que los moros no conocen a Dios? —exclamé—. No hay pueblo en el mundo que tenga nociones más sublimes acerca del Dios eterno e increado que el pueblo moro ni que haya mostrado mayor celo por su honor y gloria; su mismo celo por la gloria de Dios ha sido y es el principal obstáculo para su conversión al cristianismo. Temen comprometer su dignidad admitiendo que Dios haya accedido nunca a hacerse hombre. Y sus ideas con respecto al mismo Cristo son mucho más justas que las de los papistas: dicen los moros que es un profeta poderoso, mientras, según los papistas, o es un pedazo de pan o un niño desvalido. En muchos puntos de religión los moros yerran, yerran pavorosamente; pero los papistas ¿yerran menos? Una de sus prácticas los coloca inconmensurablemente por debajo de los moros, a ojos de cualquier persona sin prejuicios: adoran los ídolos, ídolos cristianos si usted quiere, pero ídolos al fin, objetos esculpidos en madera o piedra o metal; y a estos objetos que no pueden oír ni hablar ni sentir acuden esperanzados en demanda de favor.[30]

Quizás, en último término, sea esta afinidad iconoclasta entre el puritanismo protestante y el islamismo la clave del origen del «mito de al-Ándalus contra España».

En definitiva, si el diagnóstico ilustrado francés sobre el «enfermo» español se resume en una «mala religión» (fana-

tismo, superstición), el diagnóstico ilustrado inglés es, sobre todo, el del «mal gobierno» (despotismo, absolutismo). La cuestión, en buena medida, es si realmente había enfermo o la enfermedad se encontraba, más bien, en el diagnóstico. Porque, en efecto, con la invasión napoleónica de España, [31] el país resiste e incluso vence al ejército que se tenía como el más poderoso de Europa —un ejército, por cierto, cuya «soldadesca» arrasó partes importantes del patrimonio monumental español, desde Llanes hasta Almuñécar—, lo que hace necesario, ya que parece que el «enfermo» no estaba tan débil como se presumía, cambiar o por lo menos matizar esa perspectiva ilustrada de los *philosophes,* que había claramente subestimado a España, como la subestimó, influido por tal perspectiva, el propio Napoleón.[32]

El punto de vista de esos viajeros extranjeros —aunque, desde luego, tampoco todos los que a ello contribuyen son de procedencia extranjera,[33] ni tampoco todos los de procedencia extranjera contribuyen a ello—[34] se transforma, luego, en una perspectiva aparentemente más cordial, menos severa en relación con *las cosas de España*, gracias a la visión *romántica* de España («*lovely Spain, romantic land*», dijo Byron), más cercana al diagnóstico inglés (al fin y al cabo, muchos ingleses participaron en la *Peninsular War* en contra del «impío» y «tiránico» Napoleón).[35] El español es un gran pueblo (heroico, guerrillero), solo que mal gobernado. Pero un gran pueblo cuyo atractivo residía entonces, precisamente, en que se mantenía refractario a las formas desarrolladas de civilización (industrialización, ferrocarril). Es decir, es la misma perspectiva ilustrada, solo que ahora, en lugar de suscitar solo desprecio, suscita también simpatía al

verse España ajena a esas formas «civilizadas», «europeas» de organización social: es la simpatía, como Tácito por *Germania,* por lo inferior, por lo rústico, lo exótico, lo pintoresco, desconocido y extraño para la «civilizada Europa».

Desde esta perspectiva, desde esa contraimagen «europea», la parte peninsular de la nación española recién «rebelada» contra el francés será objeto de visitas —*Grands tours*— por parte de numerosos viajeros extranjeros, muchos de ellos literatos ya consagrados (Byron, Gautier, Chateaubriand, Mérimeé, George Sand, Dumas, Irving...), en cuyos relatos va a quedar configurado, se va a «revelar», un determinado *canon de lo español,* complementario, que no contrario, al juicio ilustrado sobre España, que después acabará por consagrarse literariamente con la contribución, por supuesto, de muchos españoles: Mesonero Romanos, Estébanez Calderón, Blasco Ibáñez, o los pintores Fortuny y Madrazo, entre otros. Así, en una especie de inversión romántica de todos los valores ilustrados sobre España, allí donde el ilustrado veía crueldad y violencia típica española, el romántico verá autenticidad, indomabilidad (individualismo típico español); donde el ilustrado ve despotismo político, el romántico, fidelidad al rey. Donde uno ve duelos y reyertas salvajes, el otro, sangre ardiente y apasionada; donde el ilustrado ve superstición y «fe de carbonero», el romántico encuentra apego a las tradiciones; donde el ilustrado veía celos y «violencia de género» (en el lenguaje de hoy), el romántico verá amor apasionado y posesivo. La miseria que veía el ilustrado por todas partes también la verá el romántico, pero no basada en la dignidad y el orgullo sino en despegada generosidad; y el hambre que veía el ilustrado será para el romántico

austeridad.

Así, si para el ilustrado España había perdido el «tren del progreso» debido al «mal gobierno» o a la «mala religión», siempre podría volver a tomarlo si ponía remedio a ello, remedio que pasaba, desde luego, por seguir los consejos de la «Europa anticatólica e ilustrada» (en este sentido, el texto ilustrado tiene más bien forma de análisis técnico-económico, muy distinto del estilo que cultivará el romántico). Sin embargo para el romántico España no tiene remedio, es la «España eterna», o una de sus versiones, que ha rechazado con arrojo esa forma «europea» de ser, tal es su dignidad y orgullo, aun a costa de vivir en la más absoluta de las miserias. De nuevo don Quijote para el romántico va a ser figura *(triste figura)* canónica de España en cuanto que en él aparecen mezclados el *arrojo* y la *miseria* típicas de *las cosas de España.*[36]

Se presupone, pues, en el romántico la «ilustración», siendo el supuesto rechazo a la ilustración lo que hace que España, por su extrañeza y exotismo, le resulte ahora atractiva literariamente.

Es así que España se convierte prácticamente en un género literario, elaborado a modo de lecho de Procusto —el científico, el abogado o el médico apenas son convocados en tales relatos—, con sus *temas* y *estereotipos* característicos (don Juan, Fígaro, Carmen, el *dolce far niente…*), en el que el español aparece retratado como una especie de «buen salvaje» cuyo primitivismo, pero primitivismo al cabo, suscita ahora simpatía. El tipismo, el folklorismo y el pintoresquismo desde los que se dibujan los diversos estereotipos de la España decimonónica (guerrillero, gitano, hidalgo, cigarrera,

bandido, soldado, torero, mendigo) convierten a España en una suerte de escenario *exótico,* tierra de «*sol y sangre*»,[37] por el que se despliegan tales personajes según son cultivados por la literatura gótica, la novela histórica o el teatro de capa y espada tan del gusto del romanticismo literario.[38]

Es, en definitiva, el escenario en que tiene lugar la *canonización* de *Carmen*, la imprevisible cigarrera,[39] un canon en el que prácticamente, y este es, insistimos, su gran «descubrimiento», todo rasgo suyo tiene un origen africano u oriental,[40] moro o árabe, que es heredero (diríamos *homólogo*) de la presencia musulmana en la península, de la «España mora» (siendo su carácter «europeo», en el mejor de los casos, meramente *analógico*). Carmen tiene mirada *oriental,* y es esta mirada exótica lo que buscan en España los románticos, y lo que van a explotar literariamente hasta la saciedad, siendo prácticamente obligación del español desde este canon «cumplir con el papel exótico que se le ha asignado».[41] El catolicismo encorseta, sofoca ese *genio oriental* que late en España, de tal manera que las relaciones entre los personajes, entre los estereotipos generados por tal literatura, están atravesadas por una «violencia» (también, y casi sobre todo, erótica) latente, contenida, que termina por estallar por algún sitio, arrastrando consigo a los propios personajes que se ven envueltos por estas *fatales* relaciones, una *fatalidad* típica oriental.[42] Es este «fondo oriental», atrapado y constreñido bajo una «forma católica», lo que hace de España el país de «lo imprevisto» (tal como lo definió Ford). Para bien o para mal, pues, en España «el Genio de Oriente se abre paso de todas las maneras posibles», siendo el Oriente ese «lugar natural» suyo del que «violenta-

mente» fue sacada y al que, también violentamente, tiende a volver.

Será precisamente en los años cuarenta del siglo XIX cuando se publican las obras que más influencia tendrán en la consolidación de este canon, así George Sand (1842), Gautier (1845), la *Carmen* de Mérimeé (1845), el *Handbook* de Ford (también de 1845) y el libro de Borrow (1843), de tal manera que cuando Dumas (padre) aparece en escena ya se halla completamente instalado en el tópico, un tópico que él llevará a su apoteosis con el célebre lema «África empieza en los Pirineos».[43] Un tópico que, desde luego, no solo será recreado literariamente, sino que se extenderá a las demás artes, para empezar a la pintura (J. Cavanah Murphy, J. F. Lewis, E. H. Locker, el propio Delacroix y, por supuesto Doré, que ilustraban los libros de esos «viajeros»), pero también a la música: los grandes compositores del XIX practicarán el «tema español» (desde Beethoven, pasando por Liszt, hasta Chopin, Rossini o Bizet) teniendo siempre a la vista tal canon.

Los dibujos de Doré, que ilustran el libro de Davillier *Viaje por España* (publicado en 1874) que narra el viaje que ambos realizan por la península en 1862, están elaborados desde tal tendenciosidad, la inspirada por dicho canon, destacando siempre el cuadro exótico y anormal frente a las estampas —que, sin embargo, sí aparecen en el texto de Davillier, que conocía mucho mejor España que Doré— que pudiesen resultar más «familiares» a un francés. Así, por ejemplo, de las seis ilustraciones sobre Barcelona (la ciudad considerada como más «moderna» de España), una representa a unos mendigos a las puertas de la catedral, otra un entierro, otra

una ejecución y otra la prisión de la Inquisición (institución que, recordemos, ya estaba abolida, y que en el texto es descrita por Davillier, por supuesto, como un terrible y cruel tribunal). Las otras dos ilustraciones, mucho más pequeñas y confusas, representan un tren llegando a Barcelona y el paseo de La Rambla (en donde apenas se pueden apreciar los trajes a la moda parisina que visten los transeúntes).[44]

Un tópico que, en cuanto el romanticismo quede atrás, se seguirá cultivando sobre sus componentes más negros, reforzados con la ideología criolla independentista que acompaña a los procesos de emancipación de las nuevas naciones americanas (Miranda, Bolívar, Sarmiento, etc.) y, sobre todo, con la propaganda bélica norteamericana cuando Estados Unidos se enfrente a España al final del siglo en el Caribe y en el Pacífico (Hearst —«ciudadano Kane»— y Pulitzer ganarán su fama con su propaganda antiespañola).

Es en este contexto en el que España se consagra como *España inquisitorial,* una *imagen* cultivada sobre todo en las artes —con la aparición del cine se extenderá tal canon a los cuatro vientos—, pero también, desde luego, por determinada historiografía. Se propaga así, sobre estas nuevas bases, lo que Juderías ha llamado justamente en estos momentos —tras el «desastre del 98» y en plena resaca de los sucesos de la Semana Trágica y del caso Ferrer—[45] la «leyenda negra antiespañola».[46] Así torquemadas, felipes segundos, duques de alba son los *personajes* que llenarán, saturarán la historia de España, personajes tétricos, crueles, sanguinarios cuya sola mención bastará para saber de qué se está hablando.

Es esta imagen, pues, la de una España reaccionaria, cleri-

cal, indolente, caciquil y «casposa», la que, asociada a la España imperial y nacional, será cultivada por muchos otros viajeros y literatos extendiéndose «como el bostezo» (que diría Platón), sobre todo a través de Francia, por toda Europa[47] y Norteamérica. Una contraimagen de la España imperial y nacional que hará que, por contraste, la «España mora» parezca «de oro» frente a la ulterior «España católica».

En este contexto, y a estas alturas, podemos observar cómo, a través de los relatos de viajes elaborados por visitantes orientales de origen arábigo-islámico, el «alma mora» ya estaba sufriendo una transformación en relación con esas «Huáje del Mselmen» situadas en España. Sobre todo a partir del último cuarto del siglo XIX, los embajadores, plenipotenciarios o enviados a la corte de España procedentes del ámbito musulmán, algunos de ellos también literatos consagrados, coinciden con los «europeos» en sus impresiones sobre España, plasmadas en la narración clásica conocida como *rihla*:[48] la Iglesia católica y el fanatismo religioso, suponen estos «exquisitos» visitantes, han contribuido definitivamente a promover la situación de precariedad y estancamiento en la que supuestamente se encuentra España. De nuevo, repiten, frente a las excelencias de al-Ándalus, la impronta dejada en la península por la «España inquisitorial» es la del fanatismo, la crueldad, la desorganización administrativa, la corrupción política. Ahmad al-Kardudi, Alí al-Wardani, Ahmad Zaki, Muhammad Farid, entre otros, insisten en el canon europeísta sobre España, siempre viendo en los caracteres positivos que de él se pudieran destacar una herencia de la «España mora».[49]

LAS «COSAS DE LOS MOROS» PUESTAS AL SERVICIO DE EMPRESAS POLÍTICAS ESPAÑOLAS DESDE LA RESTAURACIÓN

Sin embargo, es precisamente esa España nacional, esa España que a ojos del «europeo» es prácticamente África, es esa atrasada, miserable, desgraciada y sangrienta España (parafraseando de nuevo a Ford) resultado de la España inquisitorial la que, entre otras cosas, produce, por lo menos en parte, la *ciencia histórica* que descubre al-Ándalus. Esta es la paradoja.

La ciencia histórica —arqueológica, filológica, paleográfica — sobre al-Ándalus, el real, no el de la literaria «España mora», es una empresa, por lo menos en parte insistimos, *nacional española* —por ejemplo, las excavaciones que descubren Medina Azahara están dirigidas por un español con presupuesto español— y, sin embargo, esta empresa, como otras, no son «descritas» por esos viajeros románticos: entre el bandolero, la cigarrera, el cura, el gitano, entre guitarras y trabucos, mantillas y peinetas, fiesta y siesta rara vez ven estos literatos «europeos» al científico, al filólogo, al arqueólogo o al historiador español trabajar, entre otras cosas, sobre al-Ándalus (ni siquiera ven a sus literatos homólogos). [50]

Un al-Ándalus en cualquier caso que, desde la segunda mitad del siglo XIX, es puesto al servicio de la política *nacional* española, que trata de sacarle rendimiento en el contexto del «concierto internacional» a eso de que «África empieza en los Pirineos».

Dicho rápidamente, esa supuesta «raíz africana u oriental» de España es dispuesta, por iniciativa más bien de la derecha política, en favor de la política nacional española fundamentalmente en tres frentes, como veremos a continuación.

En primer lugar, el «mito andalusí» es canalizado, con la declaración de guerra a Marruecos en 1859, a través de la política *africanista* española, desde la que se pretende que España no se quede al margen de la carrera colonial emprendida por otras naciones europeas. Una política que, movilizando ideológicamente esa supuesta «comunidad de origen» entre España y el Magreb, va a tratar de imponerse sobre todo a Francia, que mantiene el mismo interés colonial sobre el norte de África. Esta política africanista, ya reclamada por Donoso Cortés, pero impulsada decisivamente, entre otros,[51] por Cánovas, Joaquín Costa y Sánchez de Toca, se lleva a cabo efectivamente desde una España que, hacia 1883-1884, alcanza un PIB respecto al de otras naciones europeas de proporciones similares al que tiene en la actualidad en relación con esas mismas naciones. Esto lo decimos, aunque no vamos a entrar a fondo en ello, porque esa España «atrasada» y «miserable», según la describe el anticatolicismo europeo, por lo menos tuvo suficiente pulso como para llevar a cabo, con todas las dificultades que se quiera, la empresa africanista,[52] imponiéndose a veces a los planes impulsados por Francia en este sentido. Pero, con los sucesos de la Semana Trágica y, sobre todo, con el desastre de Annual,[53] van a crecer los partidarios del *abandonismo*,[54] que dejará a la política africanista prácticamente sin apoyos. Sin embargo, tras la rendición de Abdelkrim y las reformas llevadas a

cabo —la llamada *pacificación*— en el Protectorado bajo Primo de Rivera, aún tal política va a tener un papel fundamental, tal y como se desenvuelven los acontecimientos durante la Segunda República: el ejército vencedor de la guerra civil procede, como es sabido, del Protectorado marroquí. [55]

Por otra parte y en segundo lugar, el mito andalusí es canalizado también a través de la empresa turística española, que, con algunos antecedentes decimonónicos, es definitivamente impulsada por el tardofranquismo: es el *Spain is different* de Fraga. Una empresa que va a explotar, como decorado exótico atractivo para el turista noreuropeo y norteamericano, el canon romántico de España —el sol y la sangre—, en el que es, como hemos visto, la «España mora» uno de sus componentes esenciales.

Finalmente, en tercer lugar, el mito andalusí es explotado, desde Blas Infante en adelante (el «ideal andaluz»), en función de los intereses autonomistas de la parte andaluza de la nación española, basando el «hecho diferencial» andaluz fundamentalmente en la presencia musulmana en la península (con la reivindicación de la aljamía como lengua cooficial de Andalucía, y cosas por el estilo).

La cuestión es que, cuando el programa africanista español concluye, tras recibir de Hasán II su estocada final (la Marcha Verde sobre el Sáhara español), y estando Franco moribundo, la política llevada a cabo durante la Transición mantiene, y aun potencia, la canalización del canon romántico español a través de la empresa turística, situándose España entre las primeras potencias mundiales en este campo. [56] Pero además, con la implantación del Estado de las Au-

tonomías, el mito andalusí va a recibir un gran impulso por parte de la empresa autonomista andalucista, hasta el punto de llegar a confundir Andalucía con al-Ándalus (una confusión que, en todo caso, a largo plazo no conviene al islamismo político).

De esta forma, con la transición de la dictadura a la democracia, el mito andalusí sigue siendo cultivado con mayor vigor que nunca, al ser canalizado a través de ambos frentes confluyentes, de tal manera que, en el último cuarto del siglo XX, España aparece atravesada por rutas turísticas en las que ese pasado oriental, andalusí, *musulmán* es constantemente exaltado, prestigiado, frente a la ulterior constitución imperial y nacional de la España *católica.* En cualquier guía turística, en muchas de las iniciativas impulsadas por la Junta de Andalucía, aparece invariablemente, en cualquier rincón, debajo de cualquier piedra, la luminosa, tolerante y literaria al-Ándalus contrastada con la oscura, atrasada e intolerante España imperial y nacional.

Es más, durante la Transición, y a través de la influencia de movimientos etnologistas, muy activos durante este período —estructuralismo francés, por no hablar de la hermenéutica y el «pensamiento débil», en los que aparece toda la metafísica de la sustancialización de «el Otro» y de la «Diferencia»—, sobre todo entre las corrientes de izquierda, al-Ándalus pasa a convertirse, desde aquella romántica «España mora», en una sociedad ideal pero en cuanto que «armónica», «multicultural». Es el mito de la «España mudéjar», de «las tres culturas» conviviendo en la península durante el período medieval[57] el que ahora, generalizado a través de la confluencia de ambos frentes, el turístico y el autonómico,

envuelve como una aureola esos restos. Las reliquias andalusíes se verán convertidas no ya solo para el «moro», sino también para el español mismo, en ese «legado andalusí» que, de algún modo, hay que reclamar como propio (desplazado sutilmente ahora hacia lo «mudéjar» que es, en rigor, la idea de Juan Goytisolo).

Lo asombroso, pues, de la situación actual es que tanto el «moro» como el español —muchos españoles— miran hacia tales restos —la Alhambra, la mezquita de Córdoba...— con cierta indignación y nostalgia ante semejante pérdida —la pérdida de la «armonía de las tres culturas»—, en la que al-Ándalus representa para muchas instituciones turísticas, administrativas, pero también educativas y culturales, la edad dorada del «respeto al Otro». Una convivencia, en definitiva, que surgió mientras la península fue islámica, se prolongó en la España mudéjar (de Fernando III, Alfonso X hasta Pedro I), y que concluyó con la constitución de la plenitud imperial y después nacional de España.

LA «ESPAÑA ANDALUSÍ»: EL MITO DE LAS TRES CULTURAS COMO MITO LUMINOSO Y SU CANALIZACIÓN YIHADISTA

En efecto, la transformación ha sido tal —y no solo para el «alma mora»— que el español, o muchos españoles, a través del «legado andalusí», se reconocen mejor como herederos de los abderramanes califales o de los boabdiles nazaríes musulmanes que como herederos de los Reyes Católicos.[58] Digamos que en España ha cuajado la *idea* —en partidos políticos, prensa, literatura, cine, instituciones culturales, turísticas… buena parte de la historiografía… ¿en la propia «Casa Real»?…— según la cual el catolicismo de los reyes españoles ha arrojado fuera de la península a una «civilización» cuyas características, tal como son estas relatadas según esa idea, engranan mejor con los «valores» propios de la «democracia avanzada» en la que se ha transformado España con la Transición democrática que los «valores» de la Reconquista (la «insidiosa reconquista», según expresión de Juan Luis Cebrián) que fundamentan la identidad católica de España. Unos valores de la Reconquista —considerados más bien como «disvalores»— con los que se identificó el franquismo (el nacionalcatolicismo), y que han terminado por expulsar de la península a la «civilización andalusí» y, con ella, a los «valores» que a ella se suponen asociados. Estos son, en particular, el de la «tolerancia» practicada, según se dice, en esa «civilización andalusí», capaz de generar una sociedad armónica en la que, por imperar en ella el «diálogo de civilizaciones», se mantuvieron en equilibrio las «tres culturas» peninsulares (judía, musulmana y cristiana). Y

reinaba tal armonía hasta que, precisamente con el empuje cristiano hacia el sur, iniciado con la monarquía asturiana, tal equilibrio termina por romperse, por descompensarse. Un desequilibrio pues, el generado con el empuje cristiano, que se consagra, tras la expulsión de los judíos y la toma de Granada, con el gobierno de los «reyes de la intolerancia» (los Reyes Católicos), cuya figura fue también reclamada por el nacionalcatolicismo franquista.

Termina así, en 1492, aquella armonía, aquel paraíso multicultural establecido en la península por la «civilización andalusí». Inútil nos parece repetir aquí las pruebas que ofrecen en abundancia Serafín Fanjul, Domínguez Ortiz, Julio Valdeón o Ladero Quesada en contra de la idea de «armonía entre las tres religiones». Pruebas en las que se relata, por ejemplo, el trato por parte del islam andalusí hacia los *dhimmíes* (infieles sujetos a un impuesto especial pactado para poder mantener sus creencias no musulmanas: judíos, cristianos), y que el Corán quiere «humillados». Tan solo queremos recordar aquí, como contraejemplo de semejante «armonía», de entre los muchos que podrían ponerse, a los «mártires mozárabes», condenados a muerte por cometer el delito de *istiyfaf* (público desprecio al islam), tales como san Eulogio, Álvaro de Córdoba (autor del *Indiculus luminosus,* en el que se trata de justificar el martirio como resistencia al islam), Perfecto, Isaac, entre otros.[59]

Digamos que, según esa *idea* (producto más de la «sensibilidad», de la fantasía, que de la «razón», por decirlo al modo kantiano), la identidad musulmana de la península ha generado una unidad armónica en ella que engrana mejor con la «identidad democrática» española adquirida con la

Transición tras «negar» el franquismo que con la identidad católica de la Reconquista adquirida tras «negar» el islam peninsular. Según esta *idea*, pues, va siendo hora, «en pleno siglo XXI» (se suele afirmar en expresión retórica «progresista») y con la «transición democrática» que lo posibilita, de que sea restaurado ese «equilibrio sostenido», esa «armonía entre las tres culturas» que se supone caracterizó a al-Ándalus.

Es hora, en definitiva —sobre todo cuando España se ha convertido en una «tierra de acogida»—, de «recuperar» esa «unidad armónica» rota por la «identidad católica» de España: así Toledo, Córdoba, Murcia, Granada son consideradas, desde muchas instituciones, como «ciudades de las tres culturas», e incluso desde determinadas instancias se reivindica su cambio de nombre a favor de su nombre andalusí, «Qurtuba» por Córdoba,[60] «Garnata» por Granada… Así se trata, desde esta consideración, de «devolver» a tales ciudades su antiguo supuesto esplendor bajo su «identidad andalusí», tras siglos de, igualmente supuesto, «fanatismo oscurantista» (católico). Se quiere cerrar así el «paréntesis católico» que sumió a la península en esa total oscuridad, y entroncar, tras una suerte de «negación de la negación», con la «civilización andalusí», esa realidad «viva» (aureolar) reclamada («Museo Vivo de al-Ándalus», «Biblioteca Viva de al-Ándalus»)[61] que, siquiera crípticamente —a través de lo que Blanco White, y con él Goytisolo, ha llamado «excepciones geniales»: Delicado, Cervantes, Mateo Alemán, Góngora, cuya literatura se explica abusivamente por el origen converso, en algunos casos no probado, de sus autores—,[62] mantuvo la llama de la ilustración y de la civilización en la

península, una llama alimentada, por descontado, por el «legado andalusí».

A través, pues, de la confluencia de ambos frentes, el turístico y el autonómico, se ha consolidado la *idea aureolar* de la «armonía de las tres culturas», constantemente realimentada por el europeísmo anticatólico del que, además, continúa impregnada buena parte de la literatura contemporánea (por supuesto Goytisolo, pero también Antonio Gala, Caballero Bonald, Juan Benet…,[63] por no hablar del género de novela histórica,[64] del cine o de la canción), y que continúa abonando, en proporción directa a la práctica de la «metodología negra» relativa a la España imperial y nacional, la leyenda de la romántica «España mora»: es el Oriente, de nuevo, el «lugar natural» que a la península corresponde,[65] un lugar, el ameno al-Ándalus musulmán, que ha producido verdaderas filigranas, y que ha sido violentamente expulsado por el catolicismo «excluyente».[66]

Pues bien, este «al-Ándalus», España vista como la «tragedia de al-Ándalus», es el que ahora forma parte del plan político islamista dirigido a la islamización del «mundo», un plan cuyo programa no es precisamente el de mantener la, por otra parte legendaria, «armonía entre las tres culturas», sino más bien el de propagar la *sharia*,[67] la ley islámica, allí donde se pueda, sirviendo el «mito de al-Ándalus» de ocasión, como «mito luminoso»[68] ligado a muchas instituciones españolas (turísticas, autonómicas, parlamentarias) para llevar a efecto el plan.

Así esas «Huáje del Mselmen», prestigiadas y exaltadas por el europeísmo anticatólico, son canalizadas ahora en favor del programa yihadista contando, para su desarrollo,

con la total complicidad de tal ideología infiltrada y defendida desde múltiples instituciones españolas, representando esto, dada la situación actual de España, una amenaza en toda regla para la nación española (lejos estamos de las circunstancias decimonónicas en las que tales «cosas de los moros» eran puestas al servicio de la nación española).

Al-Ándalus significa, en definitiva, la ilegitimidad de origen de España: España es, sobre todo y ante todo, la destrucción de la «civilización andalusí».

Con motivo de la conmemoración del cuarto centenario del primer decreto de expulsión de los moriscos de España, el 9 de abril de 1609, la Casa Árabe realizó en su momento un film que, en forma de serial, se iba a emitir en algunas cadenas de televisión públicas españolas. Se titulaba *Expulsados 1609: La tragedia de los moriscos* (y aún se puede ver por el canal de Vimeo: https://vimeo.com/68282976).

En efecto TVE, TV3 y Aragón TV, con la ayuda de la Generalidad catalana y el Gobierno de Aragón, se comprometieron en la coproducción de la miniserie que, finalmente, solo se emitió por lo visto en TV3 (en catalán) y en Aragón TV, pero no en TVE, como estaba previsto (al parecer por problemas legales). Además de la miniserie, también se realizó un documental, asociado a la serie, que sí fue emitido ya por TVE.

Sea como fuere, y aun siendo llamativo el que TVE participe en la producción de una cinta que después no puede emitir, lo que queremos destacar es, naturalmente, el enfoque que sobre el tema se ofrece, tanto en la serie, caracterizada por su tendenciosidad, como en el documental, mucho más matizado por los historiadores especialistas que en él aparecen.

Como era de prever (estando detrás la Casa Árabe), el decreto de expulsión de 1609 se presenta como un acto puramente caprichoso y arbitrario que tiene como «maquiavélico» propósito, por parte de la monarquía hispánica, derrotar al islam doméstico con fines puramente propagandísticos.

Así, en el apartado dedicado al «contenido histórico» de la web oficial de la serie, se dice por parte de Gema Martín Muñoz (directora de la Casa Árabe) lo siguiente: «durante el año 1609 fueron expulsadas de España más de 300.000 personas. La razón, el simple hecho de ser identificados como moriscos». De este modo se sitúa como causa aislada, singularísima, de la expulsión el puro «odio al otro», siendo la masa de población morisca víctima sin más del segregacionismo e intolerancia cristianos (sin entenderse, por lo demás, cómo es que no los expulsaron antes cuando esa «simple razón» no se esgrimió durante los cien años anteriores). En esta misma línea maniquea se expresaba también Juan Goytisolo, en el diario *El País* (15 de marzo de 2009), manifestando que la expulsión de 1609 es el «primer precedente europeo de las limpiezas étnicas más o menos sangrientas del pasado siglo». Por supuesto, el brazo ejecutor de este «salvaje atropello», así hablaba Goytisolo, es España y la monarquía española, que fue capaz de sacrificar del orden de 300.000 personas, hasta tal punto llega su iniquidad, por motivos completamente espurios. Una población, como era la morisca —se dice—, laboriosa, pacífica en su mayoría, inocente, incluso ilustradísima, que termina siendo expulsada por el cruel fanatismo religioso procedente de los cristianos españoles. De este modo, el documental y, sobre todo, la miniserie vienen a significar algo así como una compensación conmemorativa, tal es la perspectiva de la Casa Árabe al proyectarlo, que busca homenajear al grupo maltratado y encontrar ahora, por fin, justicia, condenando a su verdugo cuatrocientos años después.

En definitiva, el acto de expulsión se presenta, por su sin-

gularidad, abstraído de sus circunstancias históricas, como una auténtica aberración propia de una sociedad, la española del siglo XVII, que no comprende en su fanatismo y cerrazón que la «tolerancia y el diálogo entre religiones» (el talante, se supone «buen talante») son los únicos mecanismos de convivencia viables. Hoy, guiados e iluminados por el «mito bueno» de al-Ándalus, tal es el presupuesto, no cabría pensar una acción semejante y, por ello, su conmemoración implica, y esto es lo que realmente se busca, no tanto su inteligibilidad histórica, cuanto su condena sin paliativos y, con ella, la condena de España como responsable. Miniserie y documental (en este último caso con matices, insistimos) poco tienen que ver, pues, con la historia, y sí mucho más con la ideología política, cuando la documentación manejada está dirigida no tanto a entender el proceso como a juzgar y condenar a la sociedad (católica y española) que lo llevó a cabo.

De nuevo tendremos a los «curiosos impertinentes» marcando los pasos a seguir respecto al tema, diciendo, en este caso Irving, en sus *Cuentos de la Alhambra,* que «nunca fue tan completo el aniquilamiento de un pueblo como lo fue el de los moriscos españoles».[69]

Porque, ¿qué es lo que se omite, en su tendenciosidad, tanto en la serie como en el documental, en relación con los reales decretos de expulsión de los moriscos firmados entre 1609 y 1614 para las distintas partes de la monarquía hispánica?

Primero se omite que, desde las Capitulaciones de Granada hasta 1609, la presencia morisca en «convivencia» con la España cristiana dura siglo y pico durante el que se mantie-

nen distintas medidas, de nuevo, para integrar a dicha población. Medidas que van desde su catequización buscando su conversión, así lo hará el primer obispo de Granada (Talavera), y que terminará forzando Cisneros, hasta su dispersión por la geografía peninsular o directamente la guerra ante su rebelión (guerra, la de 1568, narrada por los célebres relatos de Hurtado de Mendoza, Mármol o Pérez de Hita). Pues bien, ¿cómo es posible que, sea como fuere, una sociedad tan fanática, como presuntamente lo era la cristiana-española del XVII, soportó durante tanto tiempo la convivencia con una población a la que odiaba sin paliativos? Es más, ¿por qué puso tanto empeño en integrarla y no la expulsó desde el principio?

Se omite, además, la práctica terrorista desarrollada por grupos de bandidos moriscos (monfíes), echados al monte en la Alpujarra granadina, que recaía, con prácticas bandoleras, sobre la población cristiana. Una actividad que encaja mal con esta recreación del mundo morisco como «Arcadia feliz» que se presenta en la serie.

Pero sobre todo también se omite, seguramente por considerarlo un invento de la propaganda «españolista», la razón principal que motiva el acto de expulsión: no solo el bandidaje monfí, como desorden interno, sino sobre todo la indudable función de quinta columna que representaba la población morisca para Francia, el Imperio otomano y Argel en su rivalidad mediterránea con el Imperio español es lo que explica medida tan terminante. El propio Cervantes da esta clave en el famoso relato del paisano de Sancho Panza, Ricote (*Quijote*, II, capítulo 54), poniendo en boca del morisco consideraciones por las que aprueba la medida como pru-

dente e inevitable, pues, dice Ricote, «no era bien criar la sierpe en el seno». En efecto, los moriscos, tras el fracaso de su integración (cosa que también subraya Ricote, hablando de la falta de sinceridad en la mayoría de las conversiones), pudieron funcionar como quinta columna del Imperio turco y de la piratería argelina, gracias, sobre todo, a la labor diplomática desplegada en Estambul por los hugonotes franceses con la venia, naturalmente, de los sucesivos «Reyes Cristianísimos» y sus delegados en el Cuerno de Oro. No fue una «guerra religiosa» la librada contra el morisco granadino, y menos aún «racial», sino política, geoestratégica, en la que España, visto lo visto, aún se puede decir que aguantó bastante tiempo con la «sierpe» en su interior.[70]

Es esta situación geoestratégica la que, tanto en el serial como en el documental, aparece completamente desdibujada, cuando no ausente, presentando la medida como un hecho aislado, absoluto, maniqueo, de puro «odio al otro» y del que España tiene que avergonzarse: España, culpable, tal es la sentencia en este juicio final.

2

España contra el fantasma de Sefarad

Dejaos de fantasmas que solo sobre niños y estúpidos tienen fuerza.

URIEL DA COSTA, *Espejo de una vida humana*[1]

Muy diferente es la situación de España ante la idea de Sefarad toda vez que no existe, nunca ha existido, un Estado judío llamado *Sefarad* susceptible en la actualidad —de hecho no lo es— de ser reclamado (y menos con la beligerancia, e incluso virulencia, con que lo es al-Ándalus). Lo cual no quiere decir que el significado de la expulsión de Sefarad sea más llevadero para España, pues precisamente por encontrarse fuera de una pugna de hostilidad bélica mutua (conquista/reconquista), la expulsión puede significar, y así lo verán algunos, una «culpa» histórica aún más grave, por su mayor arbitrariedad, que la que puede representar al-Ándalus. La «tragedia de Sefarad», en este sentido, de sesgo ético-moral más que político, no es comparable a la «tragedia de al-Ándalus».

Porque la presencia de los judíos en la península Ibérica, como en otros lugares, siempre tuvo un carácter parapolítico, y no político, y la sociedad judía permaneció adherida y subordinada, a pesar de su relativa consistencia y dinámica propias (aljamas), a los distintos Estados (o partes de un Estado) que cristalizaron en la península desde que los judíos pusieron su pie en ella (Hispania, Reino de Toledo, al-Ándalus, Imperio español y reinos cristianos).[2]

Las aljamas judías se constituyen como una segregación producida por la incompatibilidad esencial entre la confesionalidad judía y la confesionalidad de la sociedad dominante, sea esta cristiana o musulmana, pero si bien no se producirá una integración o asimilación en razón de esa incompatibili-

dad insalvable, tampoco se producirá su exterminio o expulsión: su presencia, aun segregada, será tolerada durante un largo período histórico en función de un factor de interés mutuo, bien a través de un impuesto especial (es el caso de los judíos como *dhimmíes* en la sociedad andalusí), bien a través de su condición de *servi regis* (pertenecientes al tesoro real, en el caso de las sociedades cristianas peninsulares).

El punto de partida de la intolerancia mutua, por incompatibilidad teológica, entre judíos y cristianos es el que se deriva de la negación, por parte del judaísmo, de la divinidad de la segunda persona de la Trinidad (*Corpus Christi* eucarístico, es decir, la hostia), núcleo dogmático del cristianismo. Esta «razón teológica» es la que separa ambas comunidades por *disyunción fuerte*, por expresarlo lógicamente —la afirmación de la verdad de una de las tres religiones (el islam está, por supuesto, también en liza) supone inmediatamente la negación de la verdad para las otras dos en su núcleo esencial—. A partir de dicha incompatibilidad en el núcleo se producen, en efecto, otro tipo de incompatibilidades relativas al cuerpo de la religión: en la dieta (prescripciones alimentarias *kosher* que se harán célebres), en los ritos (la circuncisión, la observancia del sábado…), en los mitos, en las costumbres, en determinadas prácticas (préstamo usurario, …), etc.[3] No hay, por tanto, aquí motivos racistas, de desprecio racial supremacista (con la consiguiente práctica del apartamiento segregacionista),[4] sino teológico, siendo el desprecio, si se quiere, algo mutuo (por consiguiente, es capcioso acusar a los cristianos de «despreciar» a los judíos cuando estos hacían lo mismo, por las mismas razones, esto es, por incompatibilidad teológica).[5]

La cuestión es que con el desarrollo de la llamada Reconquista, según tiene lugar el avance y «recubrimiento» cristiano sobre el territorio musulmán en declive (con su propia dinámica interna, que también influirá en el proceso), la población judía que se va incorporando a los distintos reinos cristianos lo hace, muy al principio, en forma de propiedad esclava (cautivos de guerra) pero, al resultar una población muy útil a los reyes, enseguida se va liberando y recae sobre ella esa forma de servidumbre que es la de ser instrumentos al servicio del rey («cosa propia de su Cámara», «tesoro real», etc.).

Esta utilidad, y su consiguiente promoción y ascenso sociales, viene dada porque, mientras existe una situación de equilibrio en la península entre musulmanes y cristianos, los judíos van a servir de puente, como vía de filtración comercial e intelectual, entre las dos comunidades políticas enfrentadas (al-Ándalus/Imperio español). La pericia técnica financiera (que contemplaba la usura como mecanismo de financiación, prohibido entre los cristianos) y administrativa que poseía la élite judía, así como su dominio del árabe y, gracias a ello, de los principales logros de la ciencia islámica, les permitió a los judíos hacerse fuertes a la sombra de la protección real.

La incompatibilidad teológica se amortigua y se suaviza, pues, por intereses reales (a veces también señoriales) y, a medida que se produce el desenvolvimiento del ortograma imperial (desde Alfonso II hasta Isabel y Fernando), se va segregando, como en una burbuja, la formación de estas comunidades judías que prosperarán, en algunos casos de un modo muy notable (en el siglo XIII alcanzará su cenit), soste-

nidas a través de ese privilegio o inmunidad proporcionado por los reyes.[6]

Así amparados, se distribuye la grey o generación hebrea en los distintos reinos sin formar una unidad política entre sí, ya que Sefarad, insistimos, a diferencia de al-Ándalus, es un concepto o idea mítica, no tiene realidad como «sociedad política» unitaria, sino parapolítica, repartida en comunidades dependientes de la Corona.[7] Ni siquiera habrá homogeneidad en el modo de incorporarse a cada reino, sino que las condiciones de la formación (o conservación) de las aljamas vienen impuestas en cada uno de diferente modo, en función de su legislación correspondiente, de tal manera que la población hebrea se encontrará en condiciones muy distintas en Castilla (con una legislación más favorable para la comunidad judía), en Aragón, en Portugal o en Navarra (en donde se encontraba menos favorecida). Así, dirá Braudel, «la imagen del destino judío se refleja y refleja en sí el espejo multifacético de la historia española».[8]

Una protección que, en todo caso, se convertirá en un arma de doble filo para estas comunidades, porque ese engrandecimiento y prosperidad que les proporcionará la protección real generará también recelo hacia el judío entre la grey cristiana, al disponer los judíos de unas libertades y exenciones que los cristianos no pueden compartir. Un recelo que terminará obligando al judío a mantener cierta austeridad, evitando la ostentación, por lo menos de cara al exterior, por muy acaudalado (como llegó a ser en algunos casos) que fuera su patrimonio. La separación física, por lo tanto, no es un hecho que venga impuesto como consecuencia de la separación administrativa (con la que se buscase el confi-

namiento y discriminación del judío, apartándolo del contacto con el cristiano), sino que la separación física se irá imponiendo, en un «*crescendo* dramático» (según feliz expresión de Emilio Mitre),[9] a medida que se incrementa la desconfianza y el recelo, que será mutuo, insisto, entre ambas comunidades.[10]

Porque el judío, sea como fuere, era un infiel que rechazaba la ley de Cristo y, sin embargo, estaba siendo tolerado, inmunizado, incluso privilegiado, a través del favor real que, como la tapa de una olla a presión, mantendrá a la población judía protegida de la intolerancia de la comunidad cristiana, pero también distanciada de ella,[11] produciéndose así un cierre, una opacidad mutua en una coexistencia ciertamente inestable, problemática, privadas de *convivium* y de *connubium* entre ellas: «La judería entraña la negación de toda idea de solidaridad con lo que le rodea», por lo que queda «enquistada en una población extraña».[12]

La situación de los judíos —en el fondo, precaria y muy dependiente— pende, pues, absolutamente, del muro de contención del favor real, un favor ganado a través de la utilidad que los judíos pudieran mostrar y, que, como sucedió en varias ocasiones, podía perderse. Solo esto justificaba el hecho de que se pudiera tolerar la convivencia con infieles, con el peligro cierto de contaminación doctrinal, y más cuando la *gens* judía es el testimonio viviente de la «antigua ley» sobre la que pesa, además, según la concepción cristiana, la culpa de deicidio.

Las acusaciones de cristianos contra judíos de profanación de la hostia y de asesinatos rituales de niños no serán tampoco muy frecuentes pero sí típicas, justamente porque

ambas implican un ataque al núcleo mismo de la esencia del cristianismo. Precisamente los judíos españoles se consideraban *Sefarad*, herederos de Judá (según la única mención bíblica del nombre que aparece en el libro de Abdías), venidos a la península Ibérica con anterioridad al nacimiento de Cristo, queriendo así mostrar su falta de responsabilidad en el deicidio.[13] Tanto era así que en cuanto ese favor, ese protectorado real, fallaba y se producía un vacío de poder (por ejemplo, a través de la propia rivalidad entre reyes, o como consecuencia de la minoría de edad del rey, etc.), la población judía quedaba desprotegida, inerme, a expensas del populacho cristiano exaltado por algún clérigo, y muy susceptible a los célebres pogromos (o asaltos a las juderías).[14]

Muchas veces también ocurría que, cuando alguna facción quería castigar al rey, lo hacía en las carnes y en las haciendas de los judíos, al ser un tesoro propiedad del rey: en el contexto de la rivalidad entre Pedro I y Enrique II, en el siglo XIV, se dieron precisamente estas circunstancias. En cualquier caso, las matanzas y despojos producidos a veces (ni mucho menos frecuentes) contra los judíos no tienen desde luego un sentido racial, muchas veces ni siquiera religioso, sino político —estratégico o logístico en el contexto de las luchas dinásticas o de clase—. Cuenta Baer, en este sentido, que tras la muerte de Sancho el Mayor (1035) «los habitantes de Castrogeriz saquearon en una revuelta el palacio real en Mercadillo, cerca de Burgos, y dieron muerte a cuatro oficiales del rey y a sesenta judíos, mientras los demás pobladores del lugar salían indemnes, siendo únicamente obligados a trasladarse a Castrillo y establecerse allí. El sig-

nificado del suceso es claro: en las proximidades del palacio real se había erigido un barrio judío y en una revuelta contra el monarca los revoltosos atacan a los judíos, propiedad del rey».[15]

Por lo demás, la aljama formaba una entidad jurídico-administrativa autónoma, decíamos, con sus magistrados, jueces, rabinos, recaudadores de impuestos (unos impuestos destinados tanto a sufragar los gastos de la comunidad como a cumplir con las contribuciones debidas a la Corona). La aljama dictaba ordenanzas que afectaban a nivel local para el gobierno de esta (como el concejo para los cristianos), ordenaba la vida religiosa y cultural (en torno a ese núcleo teológico que la define) y, además —quizás lo más significativo y llamativo—, contaba con capacidad de jurisdicción penal sobre sus miembros, determinando con ello los límites de su aceptación en la propia comunidad judía o de su expulsión.[16]

Esta situación de solapamiento entre unas leyes y otras determinaba una posición problemática desde el punto de vista jurídico-político (ese «imperio dentro del imperio», que decía Spinoza), en la medida en que, si bien los judíos eran súbditos directos del rey, no lo eran, sin embargo, del Papa, como sí ocurría con la población cristiana (los judíos eran súbditos *infieles* de un rey cristiano), lo que terminó derivando en una irregularidad administrativa, desde el punto de vista del poder civil, por la que los judíos sometidos a la jurisdicción penal rabínica quedaban exentos de la eclesiástica (entre otras cosas, de una de las penas más graves que podía recaer sobre un cristiano: la excomunión). Tan solo cuando se producía algún conflicto con cristianos perdían

los judíos sus privilegios, quedando desaforados y sometidos a la ley común, claramente desfavorable frente al cristiano.

Los reyes, por tanto, conservaban a la población judía sabiendo, como también lo sabían los propios judíos, que ello significaba exponer a la población cristiana a la tentación de recaer en la «antigua ley» mosaica, por eso fueron haciéndose necesarios su apartamiento e incomunicación a medida que ambas sociedades iban prosperando (siempre una adherida y subordinada a la otra). Este es el coste *espiritual* de mantener dicho «tesoro» al servicio *(temporal)* de los reyes, que, en cualquier caso, y como justificación teológica (desde el punto de vista del poder eclesiástico), se conserva también *pro sola humanitatis* (por razones humanitarias).

Pero la situación es del todo irregular, con la población judía cada vez más atrincherada y opaca, siendo la autonomía la razón de su prosperidad, pero también, con su aislamiento, de su inevitable destino.[17]

Porque para tratar de resolver esta situación de irregularidad administrativa en lo *temporal* («imperio dentro de un imperio») y de riesgo en lo *espiritual* (coexistencia con infieles), habrá distintas iniciativas que buscan transformar a la nación judía en cristiana, a través, claro está, de su bautismo, *único modo* (el apostólico) de entrar en la comunidad de fieles cristianos. Y como la «humanidad» representada en los judíos no es una humanidad «personal» *stricto sensu* (primero, esclavos; después, «instrumentos al servicio del rey»), habrá que hacerlos participar de la sociedad de «personas» a través de su bautismo, para buscar o encontrar, de paso, la isonomía jurídica.[18]

El proselitismo cristiano («enseñad a todas las gentes,

bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», Mt. 28,19) trata, pues, de reabsorber las aljamas, produciendo nuevos cristianos (o «cristianos nuevos»), buscando el triunfo del cristianismo (sobre la antigua ley), tal como lo formula san Pablo a los gálatas —«Ya no hay judío ni gentil, esclavo ni libre, hombre ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús»—, pero intentando resolver así, de modo indirecto, también el problema civil de su irregularidad jurídico-política (súbditos infieles de un rey cristiano).

Una vez convertidos, los nuevos cristianos tendrían que ser incorporados al cuerpo social con toda normalidad (como súbditos ya *fieles* de un rey cristiano), sin ningún tipo de disminución o privación de derechos en relación con el resto de la comunidad cristiana. Así, en el capítulo XXIV de la *Partida Séptima*, corpus legislativo que concentra los fundamentos del ordenamiento jurídico de la sociedad castellana del siglo XIII, se dice respecto al judío converso lo siguiente: «… que a los que se tornasen cristianos se les honre y no se utilicen contra ellos términos degradantes retrayendo su linaje […] y que puedan ocupar todos los puestos y todos los honores como los otros cristianos».[19]

Se trata, en definitiva, de absorber a la población judía pero extirpando el judaísmo —justo lo contrario de lo que representará el Holocausto tras la «solución final» en Alemania (con el que, sin embargo, anacrónica y desenfocadamente se compara este proceso), que significó exterminar a la población judía al margen del judaísmo—.[20] Ello se topará, claro está, con la resistencia judía a tales medidas, la famosa *contumacia* («estar en sus trece»),[21] pero también con el desinterés de los propios reyes cristianos en la medida en

que, durante siglos, les convendrá mantener a esa población en situación de privilegio (ya que constituían, al fin y al cabo, una fuente de riqueza a su disposición).

Sea como fuere, dejar de ser judíos para entrar en comunicación (comunión) con los cristianos a través de la «conversión» significaba apostatar del judaísmo para confesarse cristiano, originándose así un problema de otro orden (aunque relacionado): el *problema converso*, cuya resolución, a la postre, terminará marcando el destino de los judíos en España.

La conversión a través del bautismo es un acto (sacramental) voluntario, no se puede forzar[22] —contra el «oblígales a entrar» defendido por algunas posiciones, por ejemplo, Duns Scoto—, de tal manera que el hecho de las conversiones planteará, enseguida, el problema de la sinceridad en las mismas y, por tanto, la sospecha sobre los «cristianos nuevos» (conversos de judío).

El *judío* es un infiel que ha rechazado la fe, pero el *converso* que judaiza («marrano») es un infiel que ha recibido, y por lo tanto admitido, la fe cristiana voluntariamente, pero que ahora reniega de ella. Se convierte así en un infiel hereje o cismático. El judío no pertenece a la Iglesia (a la *respublica ecclesiastica*) y, por tanto, el Papa no tiene jurisdicción sobre él, pero el converso sí, de tal modo que su relación con la comunidad cristiana es completamente distinta (el converso forma parte de tal comunidad; el judío, no).[23]

Pues bien, se adoptaron varias medidas de conversión en los reinos hispanos para absorber las comunidades hebreas que habían crecido a sus expensas. Algunas eran iniciativas *apostólicas*, procedentes fundamentalmente del poder eclesiástico (y no del civil, al que, insistimos, no le convenía liquidar estas comunidades), pero otras, más o menos *coactivas*, proceden necesariamente del poder civil (presionado, eso sí, por el poder eclesiástico para que las aplicara).

Entre las iniciativas *apostólicas* se encuentran las distintas campañas de propaganda cristiana que, más allá de su mero anuncio, trataban de convencer *(convictio)*, a través de la ex-

posición de un argumentario racional, de la superioridad de la ley evangélica frente a la mosaica.[24] Con vistas a ello se organizaron varias *controversias* públicas, muy célebres, con las que tratan de imponerse, por el método dialógico platónico de la discusión, ofreciendo razones más poderosas a favor de la doctrina cristiana frente a la judía. Así, en 1263 y en 1265, bajo Jaime I y a instancias de Raimundo de Peñafort, se desarrollaron, en tierra catalana, las dos principales controversias de este siglo XIII, con un resultado más bien deslucido, sin que las posiciones se hubieran movido ni un ápice, teniendo que, finalmente, utilizar la censura e, incluso, la quema de libros ante la espiral dialéctica a la que había llegado el debate.[25] Con estos precedentes no se celebrará otra gran controversia pública hasta más adelante, en 1413 (ya tras la crisis de 1391), cuando tenga lugar la Controversia de Tortosa promovida, bajo el reinado de Juan II, por el Papa Luna (Benedicto XIII, muy favorable a la grey judía), como consecuencia del apostolado desarrollado por san Vicente Ferrer. Precisamente la *predicación* catequética será otra vía, propagandística, apostólica, de promover el cristianismo, siendo la más importante, sin duda, la llevada a cabo por san Vicente Ferrer entre las capas populares judías del levante peninsular.[26]

Otro modo, distinto a la *convictio*, de absorción cristiana de las aljamas es la propia *ley*, promulgada por las autoridades civiles y eclesiásticas, que genera todo un material jurídico (bulas, pragmáticas, edictos, concilios, fueros…) de casuística muy variada en correspondencia con la también diversa situación de los judíos en los diferentes reinos y que busca, justamente, la homogeneidad normativa para evitar

opacidades y solapamientos jurídicos. Las leyes, sea como fuere, fluctúan en los reinos españoles en función de la situación geopolítica, demográfica, logística, sociológica, etc., de las aljamas. Navarra fue la que legisló de un modo menos favorable para el judío (son las *Ordenanzas de San Luis*), mientras que Castilla fue el reino más propicio —por lo menos hasta la llegada de Enrique de Trastámara, que, en su rivalidad con Pedro I, quiso perjudicarlo golpeando uno de sus puntos fuertes, la aljama de Toledo.[27]

La cuestión es que, a medida que se va desarrollando el ortograma imperial, se va también erosionando la autonomía comunitaria judía, lo que determina así una tendencia a la disolución de tal situación de mutua tolerancia, siempre precaria, pero que, desde la segunda mitad del siglo XIV, se va haciendo cada vez más insostenible; van perdiendo las aljamas tales privilegios (aunque ganan altura y grosor las murallas de las juderías) a medida que crece el protagonismo de las clases populares cristianas.

Es aquí, en este contexto, en esta espiral de mutua desconfianza, cuando se van a producir las matanzas de 1391.

Entre el 15 de marzo y el 13 de agosto de 1391, bajo el reinado de Enrique III, en Castilla, y de Fernando de Antequera y Juan II, en Aragón, tiene lugar un hito fundamental, fatal para la comunidad hispanojudía, que precipitará, cien años después, la expulsión de la grey judía de Castilla y de Aragón. La sucesión en cadena de asaltos y despojos de las juderías del año 1391, que se extenderá por toda la península (excepto Navarra y Portugal), se produce como consecuencia de una acumulación de circunstancias desgraciadas para los israelitas que pone de relieve la situación de precariedad en la que, en realidad, vivían con la sola protección real (ya que, como este poder fallase, no había otro poder alternativo que los protegiera).

La muerte prematura del rey Juan I de Castilla y la llegada al trono de un menor, Enrique III, en 1390; la crisis de la Iglesia, general en este siglo, que impide la vigilancia de la predicación incendiaria antijudía[28] del arcediano Ferrán Martínez en Sevilla (convertido en 1390 en administrador de esta archidiócesis), así como la presión fiscal sobre las clases populares («gente menuda») producida por la crisis económica que arrancó en el año 1380 fueron el caldo de cultivo del estallido social que terminó en este asalto generalizado de las juderías y que, de nuevo, hay que verlo como un ataque al «tesoro real» (debe recordarse que cuatro años después de tales acontecimientos, en 1395, Ferrán Martínez será hecho preso por el rey e inhabilitado «por alborotador del pueblo»).[29]

En total, perecieron más de cuatro mil judíos, produciéndose, por tanto, más víctimas mortales en unos meses que «relajados» por la Inquisición en toda su historia (lo que dice mucho, según veremos, en favor del control institucional que este tribunal va a representar en este sentido). Numerosas comunidades importantes, como Toledo y Córdoba, fueron devastadas, y las de Barcelona y Valencia desaparecieron para siempre (en esta última comenzó a predicar, con celo misionero, san Vicente Ferrer, y ganó, en estas condiciones de desgaste de la comunidad judía, muchas conversiones).

A partir de aquí se produce un incremento en la presión proselitista cristiana sobre los judíos; las conversiones crecen, pero también la desconfianza en la sinceridad de estas (al estar sujetas a la amenaza, la espada de Damocles, de una nueva oleada de furor popular).

Maimónides, además de formular, según vimos, el canon de la «contumacia» («estar en sus trece»), también fija, curiosamente, el modelo del criptojudaísmo, es decir, el modelo que permite ocultar la fe mosaica en el ámbito doméstico si el exterior se muestra hostil a la confesión pública de la fe judía (Maimónides vivirá la persecución almohade).[30]

Se legitima pues, de esta manera, la posibilidad de seguir manteniendo la fe judía, aun confesando de forma pública otra distinta, de tal modo que, por conservar la vida, se puede adoptar exteriormente la confesionalidad cristiana (que pasa por el bautismo), pero seguir judaizando en el interior del ámbito doméstico, por lo menos hasta que se pueda salir, tomando la vía del éxodo.

Ante la hostilidad cristiana, tras los dramáticos sucesos de

1391, los hebreos, según ese modelo de comportamiento criptojudío, están legitimados, pues, y así lo harán muchos, para ocultar su fe mosaica confesando públicamente otra fe distinta, en este caso cristiana. Nace aquí el *problema converso* con toda su crudeza.

Con el incremento de las conversiones, además, las comunidades judías se debilitarán enormemente en este siglo XV (nunca recuperarán ya el esplendor del siglo XIII), y son sustituidas por las de conversos, con la misma experiencia y dinamismo pero manteniendo la deseada unidad cristiana (son, por fin, súbditos cristianos de reyes cristianos). Esto a los reyes les interesa relativamente porque, si bien favorece la paz social, desde el punto de vista de su disponibilidad los conversos ya no son *servi regis* (instrumentos a su libre disposición) ni pueden serlo, al convertirse también en súbditos del Papa.

En cualquier caso, el problema no queda totalmente resuelto, ni mucho menos, sino que lo que ocurre es que nace otro, cuyos modos de solución también van a ser otros.

El grupo de conversos, o cristianos nuevos, estaba integrado por cristianos sinceros y devotos (llamados *judíos fieles*) mezclados con cristianos no sinceros que seguían en sus prácticas judías («judaizaban»), y lo hacían a pesar de haber asumido la fe cristiana (*judíos infieles*, criptojudíos, más conocidos como *marranos*). Estos últimos se habían convertido recientemente al cristianismo, pero por razones espurias (sin convicción religiosa), según muestran en su comportamiento y hábitos al continuar con sus prácticas (aunque ocultas) de devoción judía.

Esto producía, a su vez, otra división, en intersección con la anterior, entre «judíos públicos» (los judíos propiamente dichos) y «judíos ocultos» (oficialmente cristianos pero que

judaizaban), lo cual derivaba en una situación social doblemente problemática, muy compleja, y cuya resolución política, también dificultosa, requería otros procedimientos muy diferentes a los que buscan la integración de la grey judía propiamente dicha.

El problema ahora está en sacar a la luz, en descubrir, a esos judíos ocultos, entre otras cosas, para no dejar en mal lugar —metiendo a todos en el mismo saco— al grupo entero de conversos, siendo así que los cristianos nuevos serán muy celosos al mostrar su devoción («celo neófito») y tratarán, para despejar dudas, de demostrar públicamente su fe, por lo que se verá contagiada la sociedad en su integridad, cristianos nuevos y viejos, con estas formas exhibicionistas de devoción tan características, al parecer, del ámbito hispano.

Con todo, el grupo de «cristianos viejos» mantendrá sus recelos, e incluso desprecio y hostilidad, ante el grupo de los conversos en su integridad, tratando de buscar privilegios o un mejor posicionamiento frente a ellos, sobre todo cuando se da el caso, que ocurrió en abundancia, del fulgurante ascenso social de muchos de esos cristianos nuevos (Pablo de Santa María y su hijo, Alfonso de Cartagena, ambos obispos de Burgos; Fernán Díaz de Toledo, que llegará a secretario de Juan II de Castilla: los Arias Dávila, en Segovia, tendrán posiciones destacadísimas, etc.). Unos recelos que terminarán en hostilidad y, de nuevo, furor y violencia popular, también, contra los cristianos nuevos.[31]

Una violencia que se va a desencadenar en Toledo, en 1449, y a partir de la cual no dejará de deteriorarse la situación, con otros estallidos de violencia en distintas ciudades españolas, en los que los conversos eran un blanco fácil al

ser, igualmente fácil, la acusación de judaizar en secreto (acusaciones relacionadas con el cuerpo institucional de la religión mosaica, dieta, hábitos, etc., más que con su núcleo doctrinal). Los cristianos viejos se preocuparán, pues, en competencia con las élites de conversos, de mantener la distinción —es aquí donde aparecen de la mano de un dirigente local de Toledo, Pedro Sarmiento, los estatutos de «limpieza de sangre» como solución a dicho problema—, mientras que a los conversos no les convendrá en absoluto, y defenderán la «unidad cristiana» (el fiel cristiano lo es al margen de su procedencia, disponiéndose, por tanto, en contra de los «estatutos»). Así Alfonso de Cartagena, precisamente, defenderá la unidad de la comunidad cristiana (en su célebre *Defensorium unitatis christianae*), al margen de que unos sean conversos (de judío) y otros no. Igualmente Juan de Torquemada, en su *Tratado contra los madianitas e ismaelitas,* desarrolla un auténtico argumentario en contra de la sentencia-estatuto de Sarmiento. Por su parte, Lope de Barrientos (obispo de Cuenca), en esta misma línea, aún da un paso más, y escribe un alegato *Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*, en el que defiende que la verdadera herejía se encuentra en admitir a los judíos al bautismo, para a continuación, y ya como cristianos, excluirlos de su acceso a los cargos públicos en razón de su origen. [32]

Las revueltas, con todo, se sucederán contra los conversos (acusados de «marranos») en Sevilla (1465), en Córdoba y Jaén (1473), otra vez en Toledo (1467), en Valladolid y Segovia (1473-1474), etc., sembrando la duda sobre la sinceridad de la población conversa en su conjunto.

Va a ser en este contexto en donde, por iniciativa de Alonso de Espina (en su *Fortalitium fidei*), se plantee, como mecanismo institucional para sacar a la luz a los judíos ocultos y así no acusar (y castigar) arbitraria y gratuitamente a toda la población conversa, instituir un tribunal inquisitorial que persiga eficazmente la herejía judaizante (no a los judíos —atención—, sino a los cristianos que judaízan).

La Inquisición, pues, surge como un tribunal eclesiástico, aunque controlado por el poder civil, que sirve para proteger a la población conversa de la «justicia popular» (caprichosa y arbitraria) aplicada por los cristianos viejos, e instaurar así la paz social entre ambos grupos, de tal manera que existan garantías de que conformen armónicamente el mismo grupo, salvaguardando la unidad cristiana.

Al converso sincero le interesaba especialmente («celo neófito», insistimos, que según Américo Castro está en el origen de la Inquisición española) que se clarificase la cuestión para despejar las sospechas.

La otra medida cautelar —cuya iniciativa ya procede del tribunal inquisitorial, una vez instituido (1478), aunque la tenga que aplicar el «brazo secular»— va a ser la expulsión de los judíos (recordemos que será Torquemada, como inquisidor general, quien redacte el edicto). De nuevo, no son los reyes los que toman la iniciativa de despojarse de una población, la grey judía, que aún les seguía siendo útil en este momento, con Abraham Senior e Isaac Abravanel a la cabeza (bien es cierto que ya no resulta tan útil como en siglos anteriores).

Pero el peligro de estallido social, al quedar expuesta la población conversa a la convivencia con el infiel, con el riesgo añadido de la rotura de la unidad cristiana (cristianos viejos/cristianos nuevos), terminó decantando el juicio de los reyes en favor de una decisión que, de otra forma, de ningún modo hubieran tomado (desde luego no fue premeditada, porque solo unos meses antes los monarcas habían otorgado concesiones a largo plazo a diversos recaudadores de impuestos judíos).[33]

Confían, en cualquier caso, en que el acto de expulsión sirva no para que la población judía se exilie en masa, sino para que prefiera la conversión, quedando absorbida e integrada como parte, sin sospechas ni fractura (como querían muchos conversos) de la unidad cristiana. Es decir, con la expulsión se trata de erradicar el judaísmo para integrar a los judíos (a la población judía), pero ya como cristianos de pleno derecho, sin el riesgo que conllevaba, para los conver-

sos, la convivencia con el infiel.

Al final, a regañadientes —pues Fernando e Isabel insistieron en el hecho de que la expulsión les había causado «gran perjuicio»—, los reyes deciden promulgar el célebre edicto de expulsión de marzo de 1492 (para Castilla y para Aragón, no para Navarra, que hasta 1512 no se incorpora, ni tampoco para Portugal). El edicto, insistamos en ello porque esto es fundamental, no tenía por finalidad la expulsión de los judíos sino más bien la erradicación del judaísmo (que es cosa absolutamente diferente), pues pensaban los reyes que las conversiones serían abundantes entre ellos, antes que verse obligados a partir; el edicto se promulga en marzo, y el último judío sale el 31 de julio, por lo que se dejó un tiempo prolongado para pensárselo que ni siquiera estaba contemplado en la norma.

Querer ver aquí, sin embargo, como quieren muchos, un precedente del Holocausto es desenfocar, tergiversar y, por tanto, confundir totalmente ambos problemas. La distorsión se produce al utilizar como mecanismo explicativo el «antisemitismo» como una especie de pulsión genérica que atraviesa la historia (como «intolerancia universal»),[34] y que movió tanto a los Reyes Católicos en el siglo XV como a Hitler y compañía en el siglo XX, expulsando a los judíos unos, aniquilándolos el otro. Ello significaría, además de igualar dos acciones en sí mismas muy diferentes —expulsar no es aniquilar—, caer en el error histórico por antonomasia, el anacronismo, situando en el siglo XV una causa que surge en el siglo XIX (el supremacismo racialista decimonónico).

Tampoco tenían en mente los Reyes Católicos, al tomar

dicha decisión, algo así como «la formación del Estado moderno», tratando de lograr la «unidad nacional» al buscar la unidad religiosa, según pretenden muchos autores (de nuevo cayendo en anacronismo, en este caso por distorsión, digamos «liberal»).

La medida, circunstanciada, ceñida pues a lo que los documentos y otras pruebas históricas aportan, solo puede ser entendida, según ese sentido que hemos expuesto, como un modo de garantizar el orden público y la paz social entre cristianos viejos y conversos (en esa *edad conflictiva* de la que hablaba Américo Castro). Ángel Alcalá, en su último libro, lo dirá con pleno acierto: «La expulsión de los judíos no obedeció a parámetros renacentistas, sino medievales, orientados a la sumisión bajo el manto de la conversión, no a un deseo explícito de expulsión ni, mucho menos, de exterminación, aunque fuera el objeto aparente e inmediato del decreto».[35]

En conclusión, la expulsión es una de las medidas, junto con la Inquisición, con las que se trata de resolver el problema converso.

Sin embargo, esta medida así circunscrita (a la Inquisición dedicaremos un capítulo aparte) se ha distorsionado, a través de distintos prismas ideológicos y políticos. Sobredimensionada, convertida en causa universal como producto del odio generalizado «antisemita» que ya habría impulsado a los Reyes Católicos, se terminará transformando en uno de esos fantasmas condenatorios (casi como un *herem*) que recaen negrolegendariamente sobre la España actual: la intolerante España ha expulsado a los israelitas, claro precedente, opinan muchos, del exterminio *europeo* de los judíos en el

siglo XX.[36]

DISTORSIONES HISTORIOGRÁFICAS A PROPÓSITO DE LA EXPULSIÓN

Ya en la historiografía decimonónica, en el contexto de la formación del Estado liberal, se verá esta expulsión como un «error», condenado sin paliativos, pero, en cualquier caso, con matices entre unos autores y otros. Mientras que, por ejemplo, Adolfo de Castro, en el primer monográfico decimonónico dedicado al tema, sitúa la iniciativa en los propios reyes,[37] Amador de los Ríos la fija, más bien, en el pueblo, y ante la cual los reyes se dejan llevar por la corriente (fanática) de la opinión popular:

> Arrastrados, por último, en la invencible corriente del fanatismo, prefirieron, no sin ingratitud, el arrojar de la península a la raza perseguida, a emplear, como eran obligados de justicia, en su amparo y defensa, combatiendo y extirpando los errores del vulgo.[38]

La tónica general historiográfica acerca de la medida es la de su condena «moral», así, *grosso modo,*[39] y después, si acaso, se matiza. Algunos la ven como perjudicial desde el punto de vista económico (empobrecimiento derivado de la expulsión de un grupo «emprendedor» y laborioso), otros desde el punto de vista social (homogeneización social que empobrece la, digamos, sociodiversidad) y otros desde el punto de vista político (falta de prudencia en los reyes).

En general esa *metodología negra* (omitir/exagerar), que puso de manifiesto Julián Juderías como mecanismo de desfiguración histórica y construcción negrolegendaria, se hace aquí clarísima. Para empezar, se suele singularizar el acto de «expulsión» en referencia a España (1492), como si este acto

fuese inaudito, *omitiendo* las expulsiones —y otras medidas aún más contundentes como las matanzas y los asaltos y expolios de las juderías— producidas en otros lugares. Hay que insistir, pues, para evitar la tendenciosidad negrolegendaria, en que los judíos fueron expulsados alguna vez de todos los países europeos en los que residieron.[40]

Se suele *omitir*, de nuevo, que los judíos no fueron expropiados, sino que conservaron sus bienes —salvo el oro y la plata, caballos y armas, que no podían salir de España, una norma que afectaba también a los cristianos—, hecho este que conllevó la conservación durante generaciones, hasta la actualidad, de las famosas llaves de las puertas de entrada de las casas de los sefardíes.

Igualmente se *omite*, con mucha frecuencia, el hecho de las conversiones producidas en ese momento, el de la expulsión (un período que va de marzo a julio), y que afecta aproximadamente a la mitad del total de la población hebrea (entre ellos personalidades y autoridades muy destacadas), además de que también se suele omitir el regreso, en poco tiempo, que se produce de parte importante de esa población expulsada, y que engrosó aún más el número de conversiones.

Además de estas omisiones, también se producen *exageraciones*, tanto en relación con el número de expulsados (se ha llegado a dar la cifra, a todas luces exagerada, de 400.000),[41] como con su condición, con la cualidad del judío (lo más laborioso, industrioso y granado de la sociedad),[42] como con las consecuencias de su expulsión, tanto económicas (ruina), como sociales (triunfo del fanatismo, clima opresor de sospecha), etc.

El gran Braudel se aparta de este camino legendario con unas declaraciones llenas de franqueza y honradez intelectual (que permiten distinguir ejemplarmente lo histórico de lo ideológico) en un apartado del capítulo por nosotros antes mencionado, cuyo título ya es significativo («Para comprender a España»), y en el que si bien confiesa que él, *sentimentalmente*, se encuentra del lado de los perseguidos por España (judíos, conversos, alumbrados…), enseguida aclara: «Pero estos sentimientos, de los que no puedo escapar, no tienen nada que ver con el verdadero problema».[43] Esto es, nada de «histórico» tienen estos sentimientos, cuando sin embargo, otros, parece insinuar Braudel, escriben historia (más bien seudohistoria) a golpe de «sentimientos». Así, en un capítulo de su principal obra titulado «Una civilización contra todas las demás: los judíos», indica las sucesivas expulsiones de judíos de algunas ciudades de Italia y de Francia coetáneas a la expulsión producida en España, sin singularizar la expulsión española. Al final, sentencia Braudel, frente a quien sí lo hace, «me niego a considerar a España como culpable del asesinato de Israel».[44]

Hugh Thomas, en esta misma línea, y yendo quizás demasiado lejos, incluso invierte las tornas y pone la pelota del fanatismo en el tejado de las comunidades judías, afirmando que habría que estar muy fanatizado para no plegarse a la conversión, dadas las condiciones tan favorables para los conversos en las que esta se produce, insistiendo además Thomas, con pleno acierto, en que la expulsión no se deja asimilar, ni de lejos, con la «solución final» nazi: «Esta expulsión no fue un holocausto sino un destierro deliberado de judíos intransigentes. Los monarcas desearon y supusieron

que estos serían pocos, pero quedaron sorprendidos. Sin embargo su proceder debe ser comparado con otros llevados a acabo en Inglaterra en el siglo XIII y no con los brutales sucesos acaecidos en Alemania en la década de 1940».[45]

En definitiva, ver la expulsión como una manifestación de «odio», «intolerancia», etc. —y no digamos ya de «antisemitismo», así en abstracto (ahistóricamente)—, es tergiversar totalmente la cuestión, soslayando un análisis en profundidad del proceso y sus circunstancias. Es decir, obviando precisamente la historia. Porque dicha perspectiva abstracta, ahistórica —incluso antihistórica, insistimos—, no tiene en cuenta el hecho de que dicha medida ciertamente fue efectiva en cuanto a sus propósitos de incorporar a la grey judía conservando cierta paz social.

Es decir, a base de «condenar» el hecho (y la historia es una ciencia, no un tribunal), se omite, en esa consideración abstracta, la constatación de que la medida sí llevó a cabo el objetivo que, se supone, procuraba: esto es, buscar la asimilación de aquella población pero manteniendo el orden social.

Dos juicios de procedencia judía (no cristiana), y que creemos muy autorizados, hablan en ese sentido, entendiendo que el problema, el «problema converso», finalmente es resuelto por los Reyes Católicos al forzar las conversiones de los judíos con la expulsión. Por un lado, Spinoza —que conocía muy bien la vida de los sefardíes emigrados, de los que descendía, y que consideramos una fuente autorizada para juzgar el hecho, al haber vivido en el interior de la aljama, y también en su exterior, tras ser expulsado de ella— afirmará:

> Cuando, hace tiempo, el rey de España forzó a los judíos a admitir la religión del reino o irse al exilio, muchísimos judíos aceptaron la religión de los adictos a los pontífices (romanos). Y, como a aquellos que admitieron su religión les fueron concedidos todos los privilegios de los españoles de origen, se mezclaron rápidamente con los españoles, de forma que poco después no quedaba de ellos ni resto ni recuerdo. Todo lo contrario sucedió a aquellos a quienes el rey de Portugal forzó a admitir la religión de su Estado, ya que, aunque se convirtieron a su religión, vivieron siempre separados de todos, porque el rey los declaró indignos de todo cargo honorífico.[46]

Por otro lado, el historiador judío Cecil Roth declarará, rotundo, en su decisiva y penetrante *Historia de los marranos*, y coincidiendo plenamente con la opinión de Spinoza, que los conversos españoles «ante la falta de contacto directo con sus correligionarios, se asimilaron completamente».[47]

Por su parte, autoridades cristianas como Vitoria y Suárez, en este caso facultativas (doctores universitarios bastante escrupulosos y rigurosos con la requisitoria para la conversión), hablarán también favorablemente de la medida. Suárez, por ejemplo, mantendrá el principio general apostólico como «único modo» legítimo de conversión («no puede obligar la Iglesia a los paganos que son súbditos en el orden temporal a recibir la fe católica»).[48] Ahora bien, siendo esto así, «la coacción indirecta no es intrínsecamente mala si se hace en las debidas condiciones».[49] De este modo, y siempre que se trate de infieles súbditos de un príncipe cristiano (como es el caso de los judíos en los reinos cristianos), la *coacción indirecta* para que se produzca la conversión tiene que ser aplicada con toda prudencia, para evitar así «todo peligro moral de simulación».[50] Y Suárez pone el ejemplo, precisamente, de los reyes de España como «casos clarísimos de coacción indirecta aplicada por justos títulos».[51]

El objetivo, pues, de integrar a la población judía se cum-

plió, si hacemos caso a estos autorizados testimonios, quedando fuera aquella población cuya fe judía, en efecto, era insoluble en agua bendita.

Sea como fuere, así circunstanciada, se hace muy difícil situar en la expulsión, como han repetido muchos, la causa principal de la decadencia de España, a través de su ruina económica, porque, entre otras cosas, el dejar de ser judío no impidió al converso mantener su pericia en los ámbitos en los que la tuviera, asimilado, según decimos que se asimiló, siendo así que la población que finalmente sale de España, expulsada definitivamente, no supera los 100.000 individuos. Joseph Pérez lo dirá muy bien: «es a todas luces descabellado atribuir a aquel acontecimiento la decadencia de España y su pretendida incapacidad para adaptarse a las transformaciones del mundo moderno. Todo lo que sabemos ahora demuestra que la España del siglo XVI no es precisamente una nación económicamente atrasada».[52]

SEFARAD EXPULSADO Y LA «RATONERA» PORTUGUESA

Aunque el destino de muchos fueron las tierras musulmanas del este (Turquía) y del sur (Magreb), uno de los más importantes fue el vecino Portugal, que albergaba una pequeña comunidad judía desde el período romano. Juan II acogió a los refugiados pero dándole solo ocho meses, al término de los cuales tendrían que embarcarse hacia otros países. Transcurridos los ocho meses, y al no disponer de medios suficientes para llevar a cabo esta medida, los judíos que se quedaron fueron esclavizados (muchos niños fueron separados de sus padres y trasladados a las islas de Santo Tomé para hacerlos cristianos). Con Manuel I, a partir de 1495, la situación mejoraría al ponerse fin a su esclavitud, pero con el matrimonio entre el rey portugués y la hija mayor de los Reyes Católicos, Manuel I cedió a las presiones y emitió un edicto de expulsión (5 de diciembre de 1496) en el que daba el plazo de unos meses para que los judíos condujeran sus pasos fuera de Portugal. La cuestión es que el rey portugués, no convencido con tener que despojarse de una población tan útil, terminó procediendo de otro modo y al final decide obligar, en 1497, a la población hebrea a convertirse al cristianismo sin ofrecer la alternativa de la expulsión. Una población que había preferido el exilio de España antes que su conversión al cristianismo, resulta que termina en Portugal siendo convertida a la fuerza. De esta manera, la insinceridad en las conversiones (el marranismo) fue más extensa e intensa, mucho más tenaz que en España, y provocó que los conversos quedasen bajo sospecha permanente, marginados

socialmente y confinados en sus juderías, sin posibilidad alguna —tal como afirma Spinoza, que conocía muy bien el lugar de donde procedía su familia— de promoción ni ascenso social.[53] Esto da lugar a que los conversos (criptojudíos) portugueses quieran abandonar el país. El rey, alarmado por ello, tomará medidas para evitar la emigración de los cristianos nuevos, que prohibirá en 1499. Además, el recelo de los cristianos viejos ante la mínima prosperidad que algunas familias estaban alcanzando acabaría estallando en 1506, cuando dos mil conversos encontrarían la muerte en Lisboa. En 1507 el rey autorizó la emigración y miles de personas partieron (derramándose por todo el Occidente europeo y las posesiones ultramarinas portuguesas), pero, de nuevo, la autorización fue suspendida y se cerró otra vez el grifo de salida. El rey buscará la solución inquisitorial a partir de 1516, pero no logrará la autorización papal hasta 1535, en que, finalmente, se instaura la Inquisición también en Portugal.

Con la anexión de Portugal por parte de España en 1580 (hasta 1640), la situación se complica extraordinariamente porque, cuando en España el problema converso estaba ya más o menos resuelto, se vuelve a reavivar con la llegada de criptojudíos procedentes de Portugal, hasta el punto de que el término *portugués* llegó a convertirse en sinónimo de *marrano* —de la misma manera que en Italia, y en otras partes de Europa, lo era, o lo habría sido, el término *español.*[54]

Con la instauración de la Inquisición en toda la península, muchos cristianos nuevos, siguiendo el modelo criptojudío de Maimónides, procedieron a partir hacia otros lugares para poder hacer pública su fe judía, hasta ese momento secreta. Ahora bien, muchos de esos cristianos nuevos no eran *marranos*, sino cristianos sinceros, auténticos conversos, fieles a su nueva religión, aunque, de nuevo, la «unidad cristiana» seguía puesta en cuestión, y más cuando las conversiones eran forzosas. De tal manera que los cristianos nuevos siguieron actuando como un bloque gregario, separado de los cristianos viejos y en busca tanto de la libertad religiosa como de oportunidades económicas para salir de su confinamiento.

Así, en un momento en que la economía mundial pasa del ámbito Mediterráneo al Atlántico (es el *viraje del siglo* del que habló Braudel), la incipiente economía atlántica colocaba a los conversos sefardíes, vinculados a los imperios ibéricos, «en una posición ideal para sacar el mejor partido de la nueva coyuntura».[55] A través de sus relaciones de familia —endogámicas y muy dispersas por todo el Occidente, en función de los distintos períodos de exclusión y éxodo—, establecen una red de contactos por la que circula con cierta fluidez la actividad comercial, siendo bien recibidos en aquellos centros de negocios que se vieron beneficiados con el «viraje del siglo»: Burdeos, Ámsterdam, Hamburgo y Londres, particularmente. En estos lugares, que no albergaban ninguna comunidad judía importante como consecuencia de las expulsiones producidas en siglos anteriores, curiosamen-

te, va a renacer la vida de las aljamas a lo largo del siglo XVI al instalarse allí los conversos forzados procedentes de la península Ibérica. Su condición de cristianos era el pasaporte para poder establecerse, al tratarse de regiones en las que la práctica del judaísmo estaba prohibida, pero una vez instalados, fuera del alcance de la Inquisición, y ligados al tejido mercantil, podían seguir practicando el judaísmo más o menos secretamente.

El caso de Ámsterdam va a ser especialmente significativo por la importancia que va a adquirir allí la comunidad judía, renacida («judíos nuevos») a partir de los cristianos nuevos procedentes de la península Ibérica.[56] Aunque en un principio fuese prohibida —las leyes prohibían el acceso judío a los Países Bajos—, Ámsterdam desempeñó un papel capital al permitir, a partir de 1603, la práctica normativa del judaísmo. Con una numerosa población marrana de origen portugués huida de Amberes (cuando esta ciudad cae en 1585 en manos habsburguesas), Ámsterdam se convirtió en el centro de una nueva vida judía que cristalizó en torno a la actividad comercial ligada a la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales, que comerciaba con el norte de Brasil. Al ser cristianos nuevos en origen, y sin tener contacto directo con las comunidades judías ancestrales, el conocimiento del judaísmo rabínico era bastante imperfecto, de ahí el celo misionero en algunos para mantener la ortodoxia en la ley de Moisés (así Orobio de Castro, etc.). Otros, sin embargo, ya instalados en el racionalismo, que arranca del contraste entre cristianismo y judaísmo, mantienen su distancia crítica frente a ambos hasta llegar a desembocar en el ateísmo. La respuesta de la nueva comunidad judía será especialmente es-

tricta, incluso virulenta (de nuevo el «celo neófito»), con estos miembros inquietos (ni cristianos ni judíos): son célebres los *herem* que recayeron sobre Spinoza y sobre Uriel da Costa, y que estudió con mucho detalle Gabriel Albiac en su ya clásica obra *La sinagoga vacía.* El testimonio de Da Costa, cuya experiencia con la justicia judía terminará conduciéndolo al suicidio, resulta especialmente dramático: «ojalá nunca me hubiera encontrado con ellos [con los judíos]», [57] dirá, después de describir con detalle la humillación y los castigos a los que fue sometido.

Sea como fuere, la población hebrea de Ámsterdam pasó de 200 personas en 1610 a 2.500 en 1675.

Cuando Holanda e Inglaterra comiencen a rivalizar con los imperios ibéricos por el control de los mares, y empiecen a comerciar directamente con el Nuevo Mundo (particularmente Holanda, que sustituyó a Portugal como «eslabón débil» del Imperio español), la red de contactos peninsulares de los sefardíes comenzará a declinar en su actividad, pero para readaptarse a las nuevas circunstancias, ni mucho menos para desaparecer. Una vez que habían emergido en el siglo XVII como cristianos nuevos, los sefardíes se filtrarán en el mundo anglosajón (de donde habían sido expulsados en la Edad Media), y lo harán en varias direcciones (desde Ámsterdam hacia Londres, hacia Hamburgo, después hacia Nueva Ámsterdam y hacia las colonias británicas), de tal modo que el exilio que representó 1492 para los judíos peninsulares terminó siendo el germen de su renacimiento en la Europa nórdica y anglosajona, en las que en la actualidad son muy influyentes.[58] Su dispersión por el Occidente, en cualquier caso, producirá la decadencia de su carácter sefar-

dí —el portugués y el español desaparecieron como lenguas de uso cotidiano— para terminar confundidos con sus correligionarios askenazíes, que hablaban yidis.[59]

Esto no ocurrirá, sin embargo, con los judíos peninsulares que en 1492 siguieron la ruta del sur y del Levante mediterráneos.

En cuanto al destino africano, es muy difícil saber cuántos fueron judíos expulsos porque tampoco se conoce bien el número de judíos que integraban las comunidades hebreas del norte de África asentadas con anterioridad a 1492. El prestigio del judaísmo ibérico, de larga tradición de liderazgo (Maimónides, sin ir más lejos), produjo cierto conflicto al verse mezclado con un judaísmo autóctono norteafricano muy disminuido en ese sentido. No obstante, con el tiempo esta distinción terminará borrándose y se conformará una cultura judeoarábiga «sefardizada» que constituye un género nuevo en sí mismo, pero muy localizada y sin mucho recorrido ni influencia en otras áreas. Solamente en el norte de Marruecos, en la zona más cercana a las costas ibéricas, en ciudades como Tetuán y Tánger, «donde la presencia sefardí conseguiría mantener su especificidad judeohispánica. Allí, los sefardíes, relativamente poco numerosos en comparación con el grueso del judaísmo magrebí, asimilaron algunos elementos locales. Sin embargo, permanecieron firmemente aferrados a sus usos y costumbres. Su lengua, la haquitía, seguiría siendo un idioma esencialmente español pese a los numerosos préstamos del hebreo y del árabe y se hablará hasta el siglo XX, para experimentar una fase de intensa recastellanización en tiempos de la dominación española».[60] Será precisamente con los sefardíes de Tetuán, en la guerra

de África de 1859, según veremos, con los que se produzca el reencuentro entre la nación española y el «Sefarad exiliado».

Por otro lado, el destino numéricamente más importante de los judíos expulsados en 1492 es el que toma el camino del Levante y llega al Imperio turco. El modelo de aceptación otomana de los judíos era el clásico en el mundo musulmán de la *dhimma* (una variante parecida al *servi regis* cristiano). Esta palabra significa «garantía, fe, contrato» y supone tolerancia con subordinación, en un estatus social inferior, y sus beneficiarios, como hemos visto con los mozárabes de al-Ándalus, son los *dhimmíes.* Ahora bien, esta subordinación era más tolerable para el judío en el ámbito del pujante poder otomano que en la Europa medieval a la altura de la crisis del siglo XIV. Así, Turquía, antes de la toma de Constantinopla en 1453, estaba ya siendo destino de muchos judíos como refugio bastante seguro. Cuando Mehmet II toma, por fin, Constantinopla, se sirvió de elementos romaniotas (judíos de origen griego) para repoblar la ciudad, de modo que, cuando los sefardíes llegan expulsados en 1492, serán acogidos por comunidades romaniotas ya establecidas y, sobre todo, por su perfil comercial, serán bien recibidos por el sultán Bayaceto II, a quien se le atribuyen unas famosas palabras, al parecer apócrifas, que hablan de la falta de prudencia de Fernando el Católico.[61]

El número de judíos sefardíes llegados al Imperio turco a partir de 1492 se estima en unos sesenta mil, en una primera oleada propiamente judía, llegando más adelante a lo largo del siglo XVI una nueva oleada, mucho menos numerosa, pero ya de marranos procedentes de Portugal.

Se da la circunstancia, en cualquier caso, de que una población importante judía se instalará en Salónica, en donde no existían judíos romaniotas al haber sido estos trasladados, tras su conquista en 1453, a Constantinopla. De este modo, la importante comunidad israelita de Salónica —que era, además, mayoritaria en la ciudad, por encima de musulmanes y cristianos— sí va a mantener su impronta sefardí, que se verá reforzada con el marranismo del XVI, y además se convertirá en un centro de influencia judeohispana en la región hasta el siglo XIX[62] (momento, como veremos, en el que Ángel Pulido la «descubrirá»).

Ahora bien, y en cualquier caso, la expulsión no llega a representar un vaciado total peninsular de Sefarad, sino que, unido a los cristianos nuevos, el marranismo sigue presente en la península hasta el siglo XIX, y de ello darán también cuenta, por supuesto, nuestros «curiosos impertinentes» (de Borrow a Gautier) que recorren las tierras españolas.

De nuevo a través de Borrow, con ese prisma tan peculiar que caracteriza a la visión del inglés, vamos a referirnos a la situación de los judíos en la España decimonónica. Algunos de estos judíos con los que se encuentra el propagandista evangélico inglés proceden de fuera (Gibraltar, Portugal, Francia, norte de África) y, más o menos camuflados, vienen y van para saldar sus negocios en España. Así es el caso del judío con el que se topa en Vigo.[63] Pero otros, sin embargo, son criptojudíos españoles, de raíz ibérica, cuyas familias permanecieron en España tras el decreto de expulsión. En este caso Borrow, que había entrado en España por Extremadura, se cruza, a la altura de Talavera, con un *caballero* que se dirige a Toledo (Borrow va ya en dirección a Madrid) y que por su aspecto, pero sobre todo por la forma peculiar de hablar («extraña y singular»), Borrow deduce que «no era exactamente la de una voz española», pero tampoco «podía ser extranjero». Cuando la conversación con él se prolonga, después de unos primeros momentos titubeantes en los que ambos mantenían ciertas distancias, Borrow termina revelando, con perspicacia (y algo de insolencia), la verdadera identidad del caballero: «Usted tiene dos nombres: uno para el interior de su casa, y otro para la calle, ambos son buenos; pero el del hogar es el que usted más quiere de los dos».[64]

Aparece aquí, en el sutil comentario de Borrow, la idea tópica de esa doble condición del judío sefardí, siempre como a mitad de camino, entre español y extranjero —ni español ni extranjero—, ocultando su nombre «más querido» en el interior, en la intimidad de su casa, pero sin que tampoco en el

exterior aparezca esa identidad completamente disfrazada, velada por un comportamiento del todo fingido, pues el exterior no es hostil (o no lo es completamente) al judío, sino que, más bien al contrario, la situación es bastante cómoda para los de su grey —como se puede comprobar al leer la conversación completa que refleja Borrow: «En conjunto, las cosas no pueden ir mejor», sentencia Abarbanel, que así se llama el caballero.

No obstante, es más necesario fingir ese ocultamiento que ocultarse realmente: es decir, si bien todo el mundo sabe quién es el judío, hay que seguir manteniendo ciertas formas, derivadas del célebre decreto de expulsión que, sea como fuere, aunque fuera a través de este modo de proceder *sui generis*, no extirpó totalmente a Sefarad del suelo español.

Más bien, podríamos decir que el decreto de expulsión envió el patrimonio de Sefarad al subsuelo porque aunque una parte, por supuesto, se fue al exilio, otra muy importante permaneció oculta, embozada bajo el velo de ese singular ocultamiento fingido. Así, Abarbanel confesará, y no le costará mucho a Borrow rasgar el velo, advirtiendo el lector enseguida que su profesión de *longanicero* —precisamente se dirige a Toledo por ella— es un subterfugio que oculta (la longaniza está hecha, claro, de carne de cerdo) un opulento patrimonio de hombre rico que conserva, confiesa él mismo, por herencia desde la expulsión. Así, continúa Borrow:

> YO: Dice usted que es rico. ¿En qué consisten esas riquezas?
>
> ABARBANEL: En oro, plata y piedras preciosas, pues he heredado todo lo que mis abuelos atesoraron. La mayor parte está escondido debajo de la tierra; la verdad es que ni siquiera he visto la décima parte de ello. Tengo monedas de oro y plata anteriores al tiempo de Fernando el Maldito y Jezabel; también tengo sumas importantes dadas en préstamo.[65]

Pareciera, pues, que a pesar de la dureza del decreto de expulsión de 1492, la situación de los judíos que permanecieron en la península no hubiera cambiado mucho, protegidos con el leve barniz de la conversión —por lo menos si tomamos a Abarbanel como fractal—, conservando su patrimonio, sin ser molestados por las autoridades a condición de que dicho patrimonio permaneciera oculto tras una modesta profesión (como la de longanicero, que además, para mayor disimulo, supone traficar con cerdo) y bajo tierra o en el interior de las casas. Así, continúa Abarbanel:

> Vivimos muy apartados, y nos hacemos pasar por pobres, incluso por miserables; pero en ciertas ocasiones, en nuestras fiestas, una vez cerradas y atrancadas las puertas y después de soltar los perros fieros en el corral, comemos en vajillas como ya las quisiera para sí la reina de España, y hacemos las abluciones en salvillas de plata modeladas y repujadas antes del descubrimiento de América, aunque vayamos siempre groseramente vestidos y nuestras comidas sean de ordinario muy modestas.

En definitiva, Sefarad, en contraste con al-Ándalus, persistió tras el decreto de expulsión, los judíos conservaron sus bienes y pudieron incluso prosperar sin ningún problema —tal como se desprende del perfil, seguramente sobredimensionado y exagerado, que traza Borrow—, siempre que no hicieran ostentación de ellos y que conservasen el velo, todo el mundo sabe que fingido, de la conversión. Julio Caro Baroja, en su monumental *Los judíos en la España moderna y contemporánea*,[66] comentará ampliamente este pasaje dando credibilidad, en esencia —bien que limando lo que seguramente sean exageraciones—, al testimonio ofrecido por Borrow (cuando otros, como Amador de los Ríos o Gregorio Marañón, no lo aceptan como fidedigno) e incluso ofrecien-

do, a su vez, Caro Baroja más pruebas en ese sentido.

Por lo tanto, el (cripto)judaísmo de la parte que se quedó no fue aniquilado, ni mucho menos, sino que llegó a prosperar, en algunos casos considerablemente, aun a pesar de tener que soportar el odio al judío, aparentemente tan genérico como inofensivo, sobre todo tras la abolición de la Inquisición.[67]

Sin embargo, una parte importante de los sefardíes, ya lo hemos visto, sí se fueron al exilio tras el decreto, y formaron parte de lo que se llegó a llamar, no sin cierto entusiasmo, «españoles sin patria», según el título del famoso libro de Ángel Pulido que, de nuevo, se encontrará con la huella sefardí a través de la lengua. Cuando este médico y senador liberal emprendió, en 1880, un viaje por Europa Central y del Este, en un crucero por el Danubio se encontró con ese mismo modo de hablar «rarísimo» del judeoespañol, rareza en ese caso acentuada por el exilio, y que a Borrow le había llamado tanto la atención cincuenta años antes.

En efecto, el judaísmo sefardí conservó su impronta hispánica a lo largo de los siglos en los lugares del área de difusión mediterránea en los que se estableció, así en los Balcanes y Grecia, cuando aún estaban bajo el dominio turco, como también en el norte de África.

Los exiliados llevaron consigo, amén de sus bienes muebles y marcas de las posesiones inmuebles (las famosas llaves de sus casas), sus costumbres y sobre todo su lengua, que al ser utilizada en la liturgia (el ladino) pudo conservarse. Además, también su lengua coloquial, el español del siglo XV que compartían con el resto de la población española, y que evolucionó de un modo peculiar fuera de la península: el judeoespañol, al quedar fuera de la evolución del español peninsular (no toma contacto con las lenguas indígenas canarias ni americanas, ni con el resto de las lenguas europeas a través de traducciones, etc.), conserva formas arcaicas, pero también incorpora préstamos del italiano, del griego, del turco (en el caso del hablado entre los sefardíes del Levante), y también del árabe en el contexto del Magreb.

Este patrimonio social y lingüístico se conservará de un modo más o menos consistente en esas comunidades sefardíes mediterráneas (en Tetuán y en Salónica, particularmente), que tendrán una relación con las sociedades dominantes, de nuevo musulmanas o cristianas, muy similares a las que tenían en el ámbito peninsular.

En general, se sienten legatarios de una edad de oro del

judaísmo, el vivido por el judeohispano, algo magnificado, pero marcado, en cualquier caso, por el acto «terrible» de la expulsión. España, vista como Sefarad, suscita, pues, en estas comunidades un doble sentimiento de nostalgia y de temor. Un doble sentimiento que, con todo, también va languideciendo con el tiempo. Max Nordau, publicista judío de origen español, nacido en Hungría, le contará a Ángel Pulido cómo algunos de los miembros de dichas comunidades ignoran que el idioma que hablan es el español, y que ni siquiera saben, o a duras penas, que proceden de España.[68]

La cuestión es que la nación política española se encontrará con este patrimonio, descubierto a mediados del siglo XIX, y buscará reintegrarlo de algún modo («españoles sin patria») cuando estas comunidades sefardíes se vieron excluidas, y en algunos casos en circunstancias muy dramáticas, de las sociedades políticas dominantes a las que estaban adscritas. Así, los pogromos en Rusia, la disolución del Imperio otomano, el ascenso del nacionalismo árabe en Marruecos o en Egipto, las persecuciones nazis, etc., fueron circunstancias que inspiraron distintas medidas proteccionistas en los gobiernos españoles que, a colación de la herencia judía, valieron también para que España encontrase un papel geoestratégico en la cuenca mediterránea, toda vez que los «españoles americanos» habían encontrado el camino de la emancipación de la España peninsular.

En los últimos años se ha producido una literatura historiográfica bastante extensa[69] en torno al papel que desde la política exterior española se le ha dado a los restos de la diáspora sefardí diseminada por ese ámbito mediterráneo (desde el norte de África al Imperio otomano). España, en su

rivalidad con otras potencias, trató de atraer de algún modo a esa población sefardí bien con el reconocimiento de la nacionalidad española, bien con su protección en los momentos en los que esta población se vio en dificultades. A este movimiento que está detrás de esta acción exterior de España (de Ángel Pulido a Ángel Sanz Briz) se le viene llamando desde esa literatura historiográfica *filosefardismo*.

Se da así el caso de que, si bien persiste en España la idea negativa general del judío (traidor, usurero, infanticida), sobre todo en el ámbito popular —aunque también existen facciones de un catolicismo a machamartillo que defenderán tal idea—,[70] ello no es incompatible con la reivindicación del legado sefardí que se instrumentalizará al servicio de una política exterior que busca hacerse un hueco en el área del Mediterráneo: «De este modo, coexisten dentro del espacio ibérico una demonización del judío en cuanto figura abstracta y una apreciación del sefardí como portador de una reivindicada herencia hispánica».[71]

Fue en el contexto, de nuevo, de la guerra de Marruecos de 1859-1860, transcurridos tres siglos tras la expulsión, cuando se produjo el reencuentro más impactante entre España y el Sefarad exiliado. Será en Tetuán, cuando los españoles entren allí bajo el mando de O'Donnell y liberen a una población judía que, dos días antes, había sido víctima de un pogromo llevado a cabo por la población musulmana. Un reencuentro que, como le había sucedido a Borrow, se producirá al revelarse, de nuevo a través del habla, la identidad sefardí de los judíos de Tetuán, según el periodista que cubría la noticia, el granadino Pedro Antonio de Alarcón:

Empezaron a aparecérsenos algunas flacas y pálidas mujeres o endebles y afeminados mancebos, vestidos con raros trajes de vivísimos colores. Eran judíos. Apostados en los huecos de las puertas y en las esquinas de las calles para saludarnos al paso. «¡Bienvenidos! ¡Viva la reina de España! ¡Vivan los señores!», gritaban en castellano aquellas gentes; pero con un acento especial, enteramente distinto del de todas nuestras provincias.[72]

El primer contacto, por tanto, con los sefardíes mediterráneos tendría lugar en Tetuán, pero tratándose de una población más bien pobre y poco numerosa, apenas terminó interesando a la opinión pública española y, por tanto, tampoco a los políticos.

Serán los pogromos del sur de Rusia (Kiev, Odesa) durante los años 1881-1882 —que provocaron un éxodo masivo de población judía a las regiones limítrofes del Imperio austrohúngaro pero también de Turquía— lo que movilizará al cuerpo diplomático español de la zona alertando a Madrid, en numerosos informes, sobre la situación de esas comunidades perseguidas, con dificultades para entrar como refugiados en Alemania, Rumanía o Bulgaria. Señalaban dichos diplomáticos (el conde de Rascón, embajador en Turquía, el marqués de Camposagrado, en Rusia, entre otros) que muchos de esos grupos judíos eran hispanohablantes, descendientes de los judíos expulsados en 1492, con cientos de miles de miembros, y que, ahora, pedían auxilio a Madrid.

La primera reacción oficial del gobierno, con el Partido Liberal al frente, fue atender a las peticiones respondiendo con un elocuente correo del ministro de Asuntos Exteriores, Vega de Armijo, dirigido al conde de Rascón, y que decía así: «El Rey me encarga diga a V. E. que tanto Su Majestad como el gobierno recibirán a los hebreos procedentes de Rusia, abriéndoles las puertas de lo que fue su antigua patria».[73]

A partir de aquí, a pesar de lo restringida que pudo ser finalmente la ayuda en esa circunstancia, se articula una política exterior a la que, junto a las razones humanitarias, se le añaden intereses geoestratégicos, en función de los cuales los sefardíes «repatriados» podían ayudar a España a ganarse un hueco en la zona. Una zona, por cierto, cuya conflictividad en estos momentos (tanto el norte de África como los Balcanes son los focos calientes de este período conocido como «Paz Armada») conduciría, finalmente, al estallido de la primera guerra mundial.

A ello se le añaden las campañas que el senador liberal Ángel Pulido había emprendido a favor de los judeoespañoles, engranando con las acciones legislativas que, sobre todo desde el Partido Liberal, se habían desarrollado (Vega de Armijo, Segismundo Moret) tomando en cuenta esa realidad sefardí.

Senador de 1899 a 1909 y tres veces vicepresidente de las Cortes, Ángel Pulido, unido al grupo de los republicanos moderados de Castelar (que tendrá una intervención memorable en las Cortes a favor de los sefardíes), desarrollará una intensa actividad (libros, conferencias, etc.), bien recibida por la opinión pública en general, con la que buscaba que se reconociera a la «raza sefardí» como perteneciente a la «raza hispánica». Sería un modo de compensar, sugería a la vez Ángel Pulido, la pérdida producida por el «desastre del 98», abriendo nuevos horizontes de influencia española en el Mediterráneo. Si bien no logró influir realmente en la política oficial, sí consiguió que España se convirtiera en una referencia, en una vía de salida para esas comunidades cuando se vieran en dificultades.

Y, desde luego, las dos guerras mundiales, en las que España fue neutral, fueron momentos de grandes dificultades, sobre todo la segunda guerra mundial, para las comunidades hebreas en general, y para las sefardíes en particular.

La neutralidad de España en la primera guerra mundial permitió interceder a favor de los judíos sefardíes, con dificultades tanto en Turquía como en otras zonas de la región, hasta que, tras la contienda, durante el régimen de Primo de Rivera se promulgase el célebre decreto del 20 de diciembre de 1924, por el que se otorgaba la nacionalidad española a los «antiguos españoles o a sus descendientes», a condición de que presentaran su solicitud antes del 31 de diciembre de 1931. Este decreto tendrá gran trascendencia posterior, al ser utilizado por la diplomacia española para proteger a los judíos durante la segunda guerra mundial (será el recurso legal al que acudan Ángel Sanz Briz y otros cónsules y agregados comerciales).

Por supuesto, la conexión con la población sefardí del norte de África sigue siendo la más importante, sobre todo tras la creación del Protectorado español en Marruecos (donde se ganó una posición de fuerza a partir de la Conferencia de Algeciras), siendo muy significativo, en este contexto, el filosefardismo experimentado por algunas personalidades que después tendrán gran significación en la política nacional, como por ejemplo Giménez Caballero, Agustín de Foxá o José María Doussinague.

Un joven coronel llamado Francisco Franco también reflejará, a su modo, este filosefardismo tras su experiencia en Xauen, plasmada en un artículo titulado «Xauen, la triste», [74] escrito en 1922, a propósito de la marcha a la que se ven

obligados los judíos de esa localidad norteafricana al perder la protección de las tropas españolas. Un texto del que no parece deducirse ninguna animadversión hacia el judío por parte del cronista, más bien al contrario («con sorprendente humanidad», dice Danielle Rozenberg), cierta simpatía. Así recuerda Franco, en la hora en que los soldados españoles tienen que salir de la ciudad, cómo habían sido recibidos por los judíos a su llegada:

> Abandonamos el barrio recordando los días brillantes de nuestra llegada a esta ciudad entonces hermética, cuando los habitantes de Xauen, vestidos con sus mejores atavíos, en la puerta principal de la ciudad, precedidos por los floridos estandartes de sus cofradías seculares, aclamaron y recibieron solemnemente a nuestras autoridades y a las del sultán… El día en que los desdichados y humildes israelitas lloraban de alegría, y con su típico acento y vocabulario castellano antiguo vitoreaban fervorosos a la reina Isabel, a la reina buena.

Pero el momento decisivo para los judíos europeos en general, askenazíes, romaniotas y sefardíes, va a ser, como todo el mundo sabe, la segunda guerra mundial.

LA POLÉMICA DEL FRANQUISMO Y EL FILOSEFARDISMO

Sin duda uno de los acontecimientos que marcan el siglo XX es el Holocausto. El concentracionismo alemán del Tercer Reich, guiado por «el punto de vista racial» —que decía Alfred Rosenberg, el filósofo nazi oficial, en su obra *El mito del siglo XX*—, es un hito fundamental que, en buena medida, determina los límites del discurso político en la actualidad. Cualquier movimiento que fije en la raza, de algún modo, el orden de la política queda automáticamente desacreditado, y con razón, tras la experiencia de los *lager* con los que Alemania sembró Centroeuropa en los años cuarenta, a resultas de la aplicación de su «solución final». Y es que, dice Rosenberg, dos son los objetivos que fijan las coordenadas del «nuevo orden» político planeado por el nacionalsocialismo: por un lado, restaurar la unidad racial del *Volk* alemán y, por otro, «erradicar el materialismo marxista y la retaguardia capitalista financiera como una planta siriojudía extraña de la vida alemana, esa es la gran misión del nuevo movimiento alemán de los trabajadores, que de esta manera conquistará el derecho de ser enrolado en la conducción del futuro alemán».[75]

Un acontecimiento que se convierte, de este modo, en toda una tentación, utilizado como arma arrojadiza ideológica, para echárselo en cara unos a otros en la pugna política (es la famosa falacia *reductio ad Hitlerum*). Que pueda probársele de algún modo complicidad con la Shoá es firmar la sentencia de muerte para cualquier ideología si la prueba es

admitida; del mismo modo, eludir implicación con la Shoá es la salvación, por lo menos la no condena eterna, para esa ideología.

En este sentido, creemos, la proliferación de esa literatura historiográfica de la que venimos hablando, a propósito del filosefardismo, recogido como instrumento de la política exterior de España a partir de finales del siglo XIX, tiene mucho que ver con esta búsqueda inculpatoria o exculpatoria, sobre todo del franquismo (pero también de España en cuanto identificada con él), en relación con su papel ante la Shoá.

Los más críticos con la acción de España en este proceso suelen reprochar que se pudo hacer mucho más, salvar muchas más vidas, si las autoridades franquistas, en el fondo cómplices con el nazismo, no se hubiesen mostrado tan celosas y exigentes con la burocracia al ralentizar deliberadamente la tramitación de pases y salvoconductos que hubieran permitido salvar a muchas más personas. Además, posteriormente, se utilizó, sobredimensionándolo, este comportamiento favorable a los judíos perseguidos para lavar la cara del franquismo ante los aliados.

Otros, defensores de la responsabilidad del propio Franco en la toma de decisiones —que llegan a especular incluso con su carácter de converso— al articular el dispositivo que condujo a la protección de los judíos, entienden que, dadas las circunstancias, se hizo lo posible y, en algunos casos, hasta lo imposible (por parte de algunos diplomáticos), arriesgando más de lo que realmente podían.

Por nuestra parte, tan solo diremos que no parece que sea posible justificar con un mínimo de rigor que el nombre de

España —a través de una política llena de contención y apaciguamiento con el Reich llevada a cabo durante los primeros años del franquismo y que incluyó la creación de un Archivo Judaico a instancias de las autoridades alemanas— se pueda ver comprometido con la «solución final». Al contrario, España se vería más bien deliberadamente disociada de este dramático acontecimiento pudiendo, una vez que las tornas cambian a favor de los aliados, esgrimir la acción diplomática de aquellos cónsules y agregados comerciales que consiguieron sacar adelante esa labor de protección frente a la «solución final».

Porque, sea como fuere, y al margen de la discusión que tal controversia suscita, y en la que no vamos a entrar a fondo, la cuestión es que, siendo España un país declarado neutral en la contienda mundial (*no beligerante,* después, en función de la oportunidad), pero basculando en principio en favor de las potencias del Eje (con los riesgos que conllevaría plantear una ruptura abierta), resulta que fue capaz de poner en funcionamiento una serie de mecanismos legales y diplomáticos para salvaguardar la vida no solo de judíos españoles, sino también de varios miles de extranjeros, en un momento en que las propias potencias aliadas, en guerra abierta con Alemania, se mostraban reticentes a acoger refugiados en su territorio. Estos mecanismos, más allá de la polémica sobre el franquismo, si se pudieron poner en marcha fue porque estaban ahí, no se improvisaron en el momento (amén de que se llevaron más lejos, a favor de los judíos, de lo que los propios mecanismos permitían).

El fin del Tercer Reich no tiene por qué, por lo menos en este punto, arrastrar consigo al basurero de la historia al

franquismo (de hecho no lo hace), ni mucho menos a España que, enseguida, comenzará a orbitar en torno a la política norteamericana (muy reforzada tras el conflicto).

Al contrario, según dejó dicho Max Mazin (presidente en su momento de la Asociación Hebrea de España), en el prólogo al libro de Federico Ysart, «el nombre de España es una de las poquísimas luces que brillan en la larga y oscura noche que vivió el pueblo judío durante los trágicos años del nazismo».[76]

ESPAÑA AL MARGEN DEL IRRACIONALISMO «EUROPEO» ANTISEMITA

Y esta desviación que imprime España frente a la presión del antisemitismo nazi no se improvisa porque tampoco se improvisada la virulencia racialista del nazismo. El propio Goebbels se queja en su diario, según escribe el 13 de diciembre de 1942, de la negligencia de sus aliados italianos al tratar a los judíos: «Protegen a los hebreos italianos tanto en Túnez como en la Francia ocupada y no quieren que sean reclutados para el trabajo u obligados a llevar la estrella de David [...]. El problema judío nos causa muchas preocupaciones. En todas partes, incluso entre nuestros aliados, los judíos tienen amigos que les ayudan, lo que prueba que todavía juegan un papel importante en el campo del Eje».[77]

Seguramente aquí Goebbels tenga en mente también a España.

En efecto, ni en Italia ni menos aún en España existe una tradición de calado que fije en la raza el centro del orden político y de la vida social. Esta tradición del supremacismo racial nace en Francia (Gobineau, Vacher de Lapouge, etc.) y se expandirá por el área de difusión germánica, escandinava y anglosajona. España queda completamente al margen de esa trayectoria «irracionalista» («desde Schelling a Hitler»), en palabras de Lukács,[78] por la que se perfila en Alemania el supremacismo racial ario que está en el eje de la política del Tercer Reich, con su apoteosis final en Auschwitz.

El supremacismo racial —que, en todo caso, hunde sus raíces en el poligenismo cristiano y que llega a su apogeo con

el nazismo— es una ideología que comienza su andadura a finales del siglo XVIII, básicamente como justificación del alineamiento entre negritud y esclavitud,[79] y que, derivado de los desarrollos de la ciencia biológica, sobre todo evolucionista, se consagra a finales del XIX (frenología, el darwinismo social, la ortogénesis, etc.) en lo que Stephen Jay Gould llamó «la falsa medida del hombre».

Un principio de «falsa medida» que ya, de algún modo, aparece formulado por Hume:

> Tiendo a pensar que los negros y en general todas las otras especies de hombres (porque hay cuatro o cinco distintas) son naturalmente inferiores a los blancos. Nunca ha existido una nación civilizadas cuya tez no fuese blanca, como tampoco ningún individuo que se destacara en la acción o en la especulación. […] Para no mencionar nuestras colonias, en toda Europa hay negros esclavos, y nadie ha descubierto en ellos síntoma alguno de ingenio, mientras que entre nosotros hay personas de baja condición y sin cultura que se destacan y llegan a distinguirse en cualquier profesión. De hecho, en Jamaica se menciona el caso de un negro que posee talento y cultura; pero es probable que esa admiración se refiera a alguna habilidad sin importancia, como la de los loros que pueden decir con claridad unas pocas palabras.[80]

Frente a este modelo antropológico de supremacía de la raza blanca que terminará, a su vez, en el supremacismo ario, en España cuajará —y lo hará por razones históricas, no precisamente porque exista ninguna genialidad racial ni nada por el estilo— otro modelo, digamos conductista (no innatista), que promueve justamente el mestizaje racial, y que podría quedar formulado, en este caso, con las siguientes palabras del jesuita José de Acosta:

> Es cosa averiguada que más influye en la índole de los hombres la educación que el nacimiento […]. Y en verdad no hay nación, por bárbara y estúpida que sea, que si fuese educada desde la niñez con arte y sentimientos generosos, no depusiese su barbarie y tomase costumbres humanas y nobles. En nuestra misma España vemos que hombres nacidos en aldea, si permanecen entre los suyos quedan plebeyos e incultos; pero si son llevados a las escuelas o a la corte o grandes ciudades, se distinguen por su ingenio y habilidad y a nadie van en zaga. Más aún, los hijos de los negros etíopes, educados, ¡oh! caso extraño, en palacio, salen de un ingenio tan pronto y tan dispuestos para todo que, quitado aparte el color, se les tomaría por uno de los nuestros.[81]

Será precisamente la experiencia americana, la gran empresa de descubrimiento y conquista de América (de la que nos ocuparemos en el capítulo 4), aquello que haga que España no se vea comprometida, por lo menos de un modo sistemático, con la trayectoria de ese «irracionalismo» que ha llevado, en otras áreas de difusión cultural (por ejemplo, la francesa, la anglosajona y la germánica), a justificar la explotación esclava, al apartamiento y exclusión social (cuando no la aniquilación) de poblaciones enteras por motivaciones raciales.

Así, J. M. Estrugo —amigo del hebraísta de origen sefardí Cansinos Assens y perteneciente al Socorro Rojo Internacional, según figura en ese Archivo Judaico creado por las autoridades franquistas antes mencionado— podrá decir que, en efecto, «en España nunca hubo verdaderamente prejuicios raciales. Habrá habido pasión o fanatismo religioso y político (muy oriental), pero no se concibe el "racismo". Los españoles y portugueses se han mezclado con los aborígenes de América y de África, contrariamente a los sajones...».[82]

3

España contra el fantasma de la Inquisición

> La muerte a la que acababa de escapar tenía justamente las características que yo había rechazado como fabulosas y antojadizas en los relatos que circulaban acerca de la Inquisición.
>
> EDGAR ALLAN POE,
> «El pozo y el péndulo», *Cuentos*[1]

Para muchos españoles, envueltos por el relato negrolegendario, descubrir la identidad histórica de España es, como hemos dicho en nuestra introducción, descubrir la justificación de la necesidad de su disolución actual. Pues bien, en este sentido quizás la Inquisición es el signo distintivo definitivo que absorbe de tal manera la identidad de España que queda definida para siempre de una vez, de un solo golpe de voz, y que hace que su «ser» sea del todo incompatible con una «democracia avanzada y europea». España es, sobre todo y ante todo, la «España inquisitorial». Es aquí en

donde la tétrica España se retrata totalmente.

Después de haber sido España conformada por la Inquisición, nada hay que justifique que España siga manteniendo su unidad; después de haber coqueteado con el «odioso» tribunal, España no puede seguir existiendo. «Inquisición: chitón», decía la voz que Bartolomé Gallardo dedica al «santo tribunal» en su célebre *Diccionario crítico-burlesco*, como insinuando la necesidad de cerrar el pico ante el clima de sospecha y de terror que arroja este tribunal sobre la sociedad en su integridad. Un clima que ha producido el «hábito», que ya se ha filtrado en el «ADN» de los españoles (como se suele decir en una suerte de disparatada doctrina lamarckiano-geoffroyiana ambientalista de la evolución) y ha terminado por producir un tipo de mentalidad hispánica, la «mentalidad inquisitorial», a cuya luz se explican con frecuencia nuestras distancias (pirenaicas) con respecto a «Europa». En el drama *Egmont* de Goethe, por ejemplo, cuya acción se desarrolla en Bruselas, por boca del personaje del tendero Soest se dirá con claridad lo siguiente: «La Inquisición no arraigará entre nosotros. No somos de la misma madera que los españoles para dejar que tiranicen nuestras conciencias».[2] Esta mentalidad inquisitorial, endémica entre los españoles y opresiva para sus «conciencias», puede permanecer más o menos contenida en España por la presión de los «países de nuestro entorno» (todos ellos considerados, frente a España, como «democracias avanzadas»), pero termina aflorando inevitablemente de vez en cuando, en los momentos y ámbitos más insospechados.

El propio Darwin, siguiendo en esto la estela del célebre J. W. Draper, cuya animadversión hacia España llegó a extre-

mos inauditos,[3] fija en la actividad del tribunal la causa, ya general, de la decadencia y el atraso de España, ambos consecuencia de la «selección» reproductiva de la población menos apta intelectualmente (tras reducir a ceniza, procesados por la Inquisición, a los grupos de población «más aptos»). Dice Darwin, reproduciendo además las cifras hiperbólicas de víctimas mortales de la Inquisición que manejaba Draper:[4]

> ¿Quién puede decir positivamente por qué la nación española, tan poderosa en otros tiempos, ha quedado ahora tan atrás? [...]. Durante el mismo período el Santo Oficio buscaba con afán a los hombres más independientes y ardorosos para llevarlos a la hoguera o a la cárcel. Solamente en España se eliminaron, durante un período de tres siglos, cerca de mil hombres por año, y hombres de los más útiles, a saber, los que dudaban de las cosas y discutían sobre ellas, y sin la duda es imposible el progreso.[5]

Así, *Inquisición*, *inquisitorial*, *Torquemada*, *quema de brujas* o *auto de fe* son términos que suelen aparecer como acusación, en boca de políticos y de periodistas que denuncian en el contrincante o en el rival unas formas y actitudes completamente intolerables «en pleno siglo XXI», y que son más propias de «un pasado» que «parecía» ya desaparecido: esta es la fórmula retórica de descalificación más habitual, así imprecisa y legendaria, situada *in illo tempore*.

Como botón de muestra, valgan las palabras con las que la dirigente de las CUP Anna Gabriel termina un libro hagiográfico, escrito por uno de sus fundadores, dedicado a este grupúsculo populista-catalanista que tiene asiento en el Parlamento regional catalán. Dice así:

> Hay quien dice que somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar. Ojalá en el futuro alguien diga lo mismo, refiriéndose a nosotras. Querrá decir que hemos superado la Inquisición, que hemos saltado la hoguera, que hemos conseguido mantener esa forma de concebir lo común que sitúa a la vida en el centro de una misma. Y que no quiere gestionar sistema, que quiere seguir impugnan-

> do el sistema para poder revertirlo y ponerlo, de forma definitiva, al servicio de las clases populares, las subalternas, las invisibles. Las que desde hace ya demasiado tiempo lo están perdiendo todo. Vamos a ver si conseguimos no perder la esperanza ni la fortaleza. En eso estamos. Porque llevamos un mundo nuevo en nuestros corazones.[6]

Sea lo que fuere lo que se propone Gabriel con eso de «revertir el sistema» para ponerlo «al servicio de las clases populares», la cuestión es que tiene que mentar a la bicha inquisitorial para subrayar la persistencia de la violencia institucionalizada que encarna «el sistema»; no encuentra mejor forma de representarlo, en el año 2017, que a través de la Inquisición, esto es, un tribunal que fue abolido en España en 1834.

Y es que ese modo legendario, mítico, literario si se quiere, de hablar del detestado tribunal es el que habitualmente se halla en los contextos, digamos, mundanos (divulgativos) cuando se hace referencia a la Inquisición. La idea de unas «mazmorras» inquisitoriales (nombre de sonoridad más truculenta que el habitual *cárcel*) en las que se daban toda clase de prácticas de tortura («tormento») para sonsacarle al reo, siempre inocente de cualquier acusación que se le imputase, una información que, cierta o no, era también invariablemente la que el inquisidor quería oír. La idea de unos quemaderos en que los reos (siempre inocentes de todo cargo, insistimos) terminaban abrasados, en público espectáculo, para solaz y recreo del pueblo. Un pueblo, por supuesto, manipulado por la Iglesia generalmente representada, en estos casos, por el hábito, más negro que blanco, de algún dominico fanático, incluso sádico. La idea de un pasado siniestro que se hunde en la noche de los tiempos, dominado por unas autoridades fanáticas y siempre sedientas de sangre que aprovechan cualquier sospecha de heterodoxia respecto al «pensamiento único» para llevar a los disidentes (vistos, por lo demás, como «demócratas» biempensantes *avant la lettre*) a la mazmorra oscura y maloliente, cuando no directamente a la hoguera.

Por supuesto, esta visión legendaria es mucho más atractiva literaria y cinematográficamente (sobre todo es más versátil y da más margen a la fantasía) que la realidad histórica, menos atractiva, en general, y más rígida para la imaginación. En torno a ello existen muchos intereses (en España

particularmente el turístico) que no están dispuestos a que la historia estropee una buena leyenda.

Así, esa visión literaria de la Inquisición, que cualquiera puede leer en Jan Potocki, Edgar A. Poe, Dostoyevski o Miguel Delibes, empieza a desdibujarse cuando uno se da un paseo por la historiografía más asequible y conocida.

Eso haremos aquí, un acercamiento muy sucinto a la bibliografía más conocida de la historia de España, en la que siempre se reserva un capítulo para tratar el tema inquisitorial, y ante la verdad del relato histórico se disipa, como las sombras nocturnas con la salida del sol, esa leyenda literaria. Un relato histórico que muchas veces se impone, y esto es lo llamativo, por encima de la voluntad de los historiadores en los que persiste, a pesar de las pruebas en contra que ellos mismos ofrecen, la concepción legendario-literaria.

En general, en la historiografía más conocida relativa al reinado de los Reyes Católicos y de los Austrias que figura habitualmente en cualquier biblioteca «no especializada» (nos estamos refiriendo a obras como las de Trevor Davies, Lynch, Payne, García Cárcel, Henry Kamen, Hugh Thomas, etc.) se le suele conceder a la Inquisición un capítulo aparte. Naturalmente existe una historiografía especializada sobre la institución, y que va desde las obras de Llorente, de Henry Lea o de Schäfer, pasando por las de De la Pinta Llorente y Bernardino Llorca, hasta las de Kamen, García Cárcel, B. Bennassar, G. Henningsen, Ángel Alcalá, Virgilio Pinto, Benzion Netanyahu, Joseph Pérez, Pérez Villanueva, José Antonio Escudero, Jaime Contreras, Martínez Millán o Jean Dumont. Si bien alguna es muy conocida, la mayoría de estas obras son más raras de encontrar en cualquier biblioteca pública municipal o provincial, y es necesario acudir a las bibliotecas universitarias para consultarlas.

Recordemos, como marco general, que la Inquisición española (distinta de la Inquisición medieval y del Santo Oficio romano) es un tribunal eclesiástico que crea, a instancias de los Reyes Católicos, el papa Sixto IV (bula *Exigit sincerae devotionis affectus* del 1 de noviembre de 1478) para atajar el problema converso, según hemos visto en el capítulo anterior, tratando de sacar a la luz los casos de cristianos nuevos que siguieran manteniendo sus creencias judías después de haber aceptado el bautismo.

No es un tribunal, pues, que persiga al judío (sobre el cual

no tiene jurisdicción), sino que busca descubrir al cristiano que judaíza (que persiste en su judaísmo aun siendo cristiano), cosa muy diferente, y lo hace fundamentalmente para neutralizar en el plano institucional las acusaciones falsas y persecuciones procedentes del arbitrio popular sufridas por los conversos.

Teniendo esta importante consideración general siempre en cuenta, vamos a tomar, pues, algunas referencias, más o menos a la mano, de ese capítulo aparte que se suele dedicar a la Inquisición española en las obras de temática general acerca de los siglos XV y XVI.

Trevor Davies

En *El Gran Siglo de España 1501-1621*,[7] de Trevor Davies, después de más o menos introducir el asunto, se dice lo siguiente acerca de la Inquisición española:

> Como las ideas tradicionales perduran tanto, se hace preciso señalar aún que la Inquisición española, juzgada por las normas de su tiempo, no fue ni cruel ni injusta en sus procedimientos o en sus penalidades. En muchos aspectos fue más humana y justiciera que casi cualquier otro tribunal europeo. Así, por ejemplo, la culpabilidad no quedaba demostrada sin el testimonio de siete testigos, dos de los cuales habían de estar sustancialmente de acuerdo. Además, se permitía al acusado ser asistido por jurisconsultos con experiencia y un abogado que le evitara dar por ignorancia algún paso en falso. También tenía el derecho de recusar a cualquier juez que supiera obraba con prejuicio, el cual, si era recusado con éxito, había de abandonar el caso a sus colegas. Para protegerle de los efectos de la animosidad privada, se le permitía hacer una lista de todas las personas que creía eran enemigas de él y, de encontrarse que alguno de sus acusadores figuraba en ella, su testimonio era desestimado por completo. Con el mismo propósito las acusaciones falsas estaban sujetas a graves penalidades. Los presos que esperaban ser juzgados eran tenidos con todos los cuidados para su bienestar material, siendo las prisiones inspeccionadas con frecuencia y las quejas examinadas con atención. Y lo que es más, por el contrario que casi todos los otros tribunales [civiles o eclesiásticos] de Europa en aquel tiempo, la Inquisición era muy sobria en el uso de la tortura, los métodos que adoptaba eran mucho más humanos que los habituales, teniendo especial cuidado en no causar al acusado un daño permanente. Ha de recordarse también que la Inquisición hizo mucho por salvar a los suspectos de la violencia del populacho fanático y por combatir las supersticiones de la ignorancia, y de este modo —dando un ejemplo— salvó al país de esa repugnante caza de brujas, que fue cosa corriente en la vida

de la Europa septentrional hasta en el siglo XVIII.

Sin embargo, si se lee el capítulo completo, al margen de este fragmento, todo lo demás, aunque con más moderación, se mueve por derroteros literario-negrolegendarios al uso.

Así, respecto al origen de la Inquisición dice Davies: «En su origen había sido un brote de ese deseo feroz de pureza racial que surge de cuando en cuando, como una llama devoradora, en muchas partes del mundo».[8] Como si la institucionalización de la Inquisición respondiese a un problema «racial», cuando no tenía jurisdicción, insistimos, para actuar sobre los judíos sino solo sobre los cristianos judaizantes. Si el tribunal persiguiese acabar con la «raza» judía —en el sentido decimonónico de este término, como parece desprenderse de esta afirmación de Davies— no tendría sentido inquirir si el cristiano nuevo judaíza o deja de judaizar; sencillamente juzgaría, y además como culpables sin necesidad de investigar absolutamente nada, tanto a los conversos como a los judíos. La Inquisición no tendría así ningún sentido.

Como es visible, la institución no le inspira, pues, muchas simpatías a Davies, aunque también es verdad que concibe esa «llama devoradora» como generalizada «en muchas partes del mundo», frente a la perspectiva negrolegendaria canónica que prácticamente la hace exclusiva de España.

Ahora bien, cuando parecía que iba en otro sentido, Davies enseguida hace otra observación que ya da indicios de ajustarse bien al canon, a saber: «En España, la pureza racial y la ortodoxia religiosa se habían vuelto mutuamente dependientes. Las dos fidelidades combinadas proporcionan un

poder motriz de fuerza enorme y otorgaban a la Inquisición una popularidad que a los extranjeros les resulta difícil de comprender»[9] (después da la referencia de un texto de Pedro de Medina, *Libro de las grandezas y cosas memorables de España*, de 1548, en el que la Inquisición es, según Medina, una de esas grandezas, tal es la popularidad de que gozaba el santo tribunal).

Stanley Payne

Por su parte, en un apartado dedicado al tribunal en *La España Imperial*,[10] Stanley Payne dice lo siguiente:

> Durante su primer siglo de existencia, la Inquisición condenó aproximadamente 50.000 conversos a diversos castigos. En total, el tribunal hizo ejecutar unos 3.000 reos (entre los que se encontraba un reducido número de protestantes) en un período de trescientos años [...].
>
> Vale la pena señalar que el número de herejes ejecutados en España en el siglo XVII es inferior a la cifra de personas, tanto católicas como protestantes, que se mataron en Alemania durante la caza de brujas de ese período. Solamente en la región suroeste de Alemania, 3.200 reos de hechicería fueron condenados a muerte entre 1562 y 1684 [es decir, más que la Inquisición española en toda su historia]. Cuando en España ocurrieron brotes similares de violencia popular contra supuestas actividades nigrománticas —como pasó en Navarra y Cataluña en 1527-1528, y de nuevo en Navarra en 1610—, la Inquisición procedió a calmar la histeria y diagnosticó acertadamente el caso como un problema de psicosis colectiva.
>
> Es obvio que la Inquisición reforzó la tendencia hacia un catolicismo más rígido e intolerante. No obstante, su propio *Índice de Libros Prohibidos* era más tolerante que el *Índice Papal* redactado en Roma. Con frecuencia, el español no suprimía los libros en su totalidad, sino que se limitaba a publicar listas de las correcciones o de partes que debían ser suprimidas [son las famosas expurgaciones, un invento de la Inquisición española].
>
> Algunos ignorantes comentaristas de este siglo han comparado el terror que suscita la policía política de los regímenes totalitarios contemporáneos con la Inquisición española. Tales comparaciones tienen, en el mejor de los casos, una base muy endeble. La mayoría de las ideas tenebrosas que suelen divulgarse acerca de la Inquisición resultan sumamente exageradas. La mayoría de los reos que pasaron por sus cárceles no fueron torturados; los tormentos que se aplicaban eran más bien moderados y en más de una ocasión las víctimas resistieron con éxito el suplicio. A eso cabe añadir que casi ninguno de los ejecutados fue quemado vivo. El Santo Oficio no funcionaba como un cuerpo policial de un moderno sistema totalitario, sino como una institución legal que tenía que regirse por normas explícitas. Los reos tenían el derecho de contratar abogados y en algunos casos consiguieron llevar a cabo una defensa exitosa.

Payne parece alejarse definitivamente de la versión literario-legendaria subrayando todos estos aspectos que acabamos de citar, pero cuando todo parece que va a acabar bien, Payne tiene que tributar, por así decirlo, un homenaje a la versión negrolegendaria para evitar quizás el fantasma acusatorio de apologeta del «santo» tribunal al ofrecer una versión demasiado edulcorada del mismo. Entonces, termina diciendo:

> Son obvios los efectos destructivos que ejerció la Inquisición sobre la cultura y la sociedad españolas. Su acción reforzó los valores etnocéntricos, antiintelectuales y castizos. Al mismo tiempo, contribuyó a fortalecer a la monarquía unificada, y llegó a ser, en los siglos XVI y XVII, la institución más popular de Castilla, aunque no ocurrió lo mismo en Aragón y Cataluña, donde fue vista con más desconfianza.

Vemos que tampoco le resulta muy simpático el tribunal y, a pesar de haber reconocido que contribuyó a resolver el problema de la superstición en España de una forma acertada, cosa que no ocurrió en otros países, sin embargo, afirma que «su acción reforzó valores antiintelectuales».

Henry Kamen

Por cierto, uno de esos «ignorantes comentaristas» a los que alude Payne debe de ser —debería de ser— su colega «hispanista» Henry Kamen, cuando este dice tal cual lo siguiente sobre el polémico tribunal:

> La intensa persecución antisemítica que la Inquisición llevó a cabo en los años 1480-1520 ocasionó quizás la muerte de hasta 5.000 españoles de origen judío. Fue la persecución de judíos más amarga que jamás había ocurrido en cualquier otro Estado de Europa. A esta persecución yo la he llamado el primer holocausto.[11]

Alinea así a la Inquisición con los métodos policiales seguidos por «regímenes totalitarios» con los que, decía Payne, no tenía sentido compararla. Además, el enfático «más amarga» busca, de nuevo, singularizar la acción violenta en contra de España.

Kamen lo hace también en otros lugares, así dice en *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*:[12] «La ejecución de los conversos representó en algunas zonas un auténtico holocausto», cuando sabe y lo dice un par de páginas antes,[13] que en su origen «la Inquisición es creada específicamente para investigar la ortodoxia religiosa de los conversos, no tenía autoridad sobre los no bautizados, y en consecuencia no podía meterse con los judíos».

Lo sabe, pero parece no importarle, porque el caso es que termina plegándose al canon negrolegendario utilizando el término *holocausto* cuando, ni por el tipo de víctimas (nunca fueron judías) ni por su número (2.000 víctimas mortales en trescientos años frente a seis millones en doce años) ni por sus procedimientos hay razón alguna justificada para hacer la analogía.

John Lynch

En su conocida *España bajo los Austrias*,[14] John Lynch detalla con bastante precisión los pasos del *proceso inquisitorial*, aunque siempre bajo un tono acusatorio hacia el tribunal que luego tiene que moderar. Además omite algunas es-

pecificaciones, como la relativa al castigo que recibía el que promoviese acusaciones falsas, o el motivo de que la Inquisición española introdujera el mantenimiento en secreto de los informantes y testigos, que no es otro que el de evitar represalias. Una complejidad en el desarrollo del proceso inquisitorial, en cualquier caso, que contrasta con la versión literario-legendaria de muchas novelas y películas, que convierten este largo proceso en un «aquí te pillo aquí te mato» completamente fantástico.[15]

Aquí, en esta larga cita (si nos permite el lector la licencia) se hace una descripción detallada (iremos numerando los pasos) del procedimiento inquisitorial, pero Lynch también va sesgando y distorsionando su imagen (lo iremos señalando también en acotaciones al margen) hasta regresar otra vez al terreno seguro del canon negrolegendario del que parecía desprenderse. Dice Lynch:

> El procedimiento de la Inquisición medieval era la típica *inquisitio*, es decir, el inquisidor actuaba simultáneamente como fiscal y como juez. En un plano superficial, la Inquisición española actuó con mayor imparcialidad, por medio de la *accusatio*, colocando un fiscal como acusador y dejando a los inquisidores la única función de jueces. De hecho, se trataba de una ficción legal y significaba simplemente que el inquisidor tenía la ayuda de un abogado perito para desarrollar la acusación. [...]
>
> Cada localidad había de ser visitada anualmente por un inquisidor que publicaba solemnemente un [1] Edicto de Fe que, en forma de encuesta minuciosa, imponía a cada cristiano bajo pena de excomunión mayor la obligación de denunciar a los herejes que conociera. Cuando el propio tribunal advertía una situación sospechosa —lo que tuvo efecto principalmente durante el primer siglo de existencia — empezaba su actuación con la promulgación de un [2] Edicto de Gracia, que concedía un plazo de 30 días a todos los que quisieran presentarse voluntariamente para confesar sus faltas y errores. La confesión significaba la mayoría de las veces el perdón y solo castigos menores, aunque implicaba la condición de que el penitente diera a conocer los nombres de sus cómplices. [...]
>
> [3] Si se aceptaban las acusaciones, el acusado ingresaba en las cárceles secretas de la Inquisición; generalmente era bien tratado, aunque absolutamente incomunicado del mundo exterior y privado de todo contacto con su familia y amigos. Entonces el caso iba siguiendo su camino, lento y rigurosamente secreto, y dando por supuesta de cabo a rabo del proceso la culpabilidad del acusado. Pero el mayor defecto del procedimiento judicial de la Inquisición española residía en el hecho de que el acusado no podía conocer la identidad de sus acusadores ni la de los testigos, quienes por lo tanto actuaban al margen de toda responsabilidad [aquí Lynch omite, y su omisión transforma en falsedad esto que afirma de la «responsabilidad», el que las acusaciones falsas eran castigadas, de modo que tampoco se podía acusar alegremente], mientras el enjuiciado se encontraba desarmado para formular su defensa [esto es contradictorio con lo que el propio Lynch señala a continuación]. Solo tenía un recurso: redactar una lista de sus enemigos y si entre estos había alguno de los acusadores, no se tomaban en cuenta sus declaraciones. [...] [4] Una vez quedaba listo el caso para la acusación, solo enton-

ces podía comenzar a organizarse la defensa. Se concedía al acusado un abogado de nombramiento oficial, aunque el enjuiciado podía recusarlo y pedir otro. También se le daba un consejero, con la función de convencer al acusado de que debía hacer una confesión sincera. [...] El secreto de los informantes y testigos fue, sin duda, una innovación en España, alarmó a los contemporáneos e ignoró el procedimiento vigente en los demás tribunales [omite que esto se intentó reformar, pero que las venganzas que generaba al darse a conocer a los informantes y testigos eran mucho peores que si estos se mantenían en secreto]. Pero todavía se hacía más desesperada la posición del acusado por el poder que la Inquisición tenía, como otros tribunales de su tiempo, de recurrir a la tortura con el fin de obtener pruebas y la propia confesión. No podía llegar al derramamiento de sangre ni nada semejante que causara lesión permanente; pero todavía quedaba sitio para tres dolorosos sistemas de tortura, bien conocidos y no exclusivos de la Inquisición: el potro, las argollas colgantes y el tormento de agua [si bien dice que estos sistemas son comunes a otros tribunales, los civiles, omite que de los diversos sistemas, son los menos dolorosos, y que la Inquisición no utilizó otros sistemas de los tribunales civiles, mucho peores]. Aunque su empleo no era frecuente e iba acompañado de vigilancia médica, resultaban horriblemente inadecuados en materias de conciencia [¿?].

[5] Una vez reunidas las pruebas y, si era necesario, obtenido el dictamen de los teólogos cualificados —todo lo cual llevaba largo tiempo, a veces cuatro o cinco años—, se llegaba a la sentencia. Si el acusado confesaba su culpa durante el juicio pero antes de la sentencia y se aceptaba su confesión [omite que si esta culpa era confesada bajo tortura, no se admitía: es decir, no se torturaba para que confesase su culpa, porque tal confesión no se admitía en tales condiciones], se le absolvía y se iba con un castigo ligero. En otro caso [6] la sentencia era absolutoria o condenatoria. Una sentencia de culpabilidad no significaba necesariamente la muerte. Ante todo dependía de la gravedad de la culpa [...]. Proporcionalmente al número de casos, la pena de muerte fue rara. En cambio, un hereje arrepentido que cae de nuevo nunca escapa a la pena capital [esto, que Lynch dice con cierto retruécano, significa que, si un acusado confesaba su culpa antes de la sentencia, como ya se dijo, quedaba absuelto; pero si ese mismo arrepentido previamente fuera de nuevo acusado y se demostraba su culpabilidad, lo que se llama relapso, entonces no escapaba a la pena capital por haberse aprovechado de la gracia concedida por el tribunal]. Los que persistían en su herejía o en su recusación de culpabilidad eran quemados vivos. Los que abjuraban a última hora y después de la sentencia [de culpabilidad], fueran o no sinceros, primero eran estrangulados y luego quemados. [7] La ejecución no corría a cargo de la Inquisición sino de las autoridades civiles [eran «relajados al brazo secular»]. El auto de fe español era simplemente una exhibición pretendidamente pública [era pública, no sabemos que querrá decir con eso de «pretendidamente»] en que se pronunciaba y se discutía la sentencia en medio de mucha ceremonia. Entonces el hereje era «relajado» al poder secular, lo que llevaba consigo la sentencia de quema, a menudo en distinto tiempo y lugar [dicho otra vez con cierto retruécano por parte de Lynch, lo que quiere decir es que el auto de fe era la ceremonia en la que el tribunal ponía al reo a disposición del poder civil, para que la sentencia se ejecutase; la sentencia de muerte, recordemos, era rara, y no se ejecutaba en el contexto del auto de fe, que se solía celebrar en el centro de las poblaciones, sino en las afueras de las poblaciones] [...].

Pero solo en los casos más sonados se terminaba en auto de fe. En los demás, las sentencias se promulgaban privadamente.

«PROCESO CONTRADICTORIO CONTRA LA INQUISICIÓN»

Por otro lado, si acudimos a la historiografía especializada nos encontramos con la misma sorpresa: en general, el historiador, especialista «biempensante», empieza abominando de los procedimientos del siempre «odioso» tribunal, durante su relato reconoce que es el más benevolente de los tribunales, que las penas capitales son escasas, que la tortura es poco utilizada, que, por supuesto, el acusado tenía derecho a la defensa, etc., y al final, de nuevo y a pesar de todo, el historiador abomina de los procedimientos inquisitoriales.

A esto lo ha llamado Jean Dumont, con gran habilidad dialéctica, *proceso contradictorio contra la Inquisición española*,[16] mediante el cual esta es acusada por determinada historiografía de seguir procedimientos odiosos en los que el acusado aparece como culpable por adelantado, sin esperar al proceso y su sentencia, y sin derecho a la defensa: esto es justamente, dice Dumont, lo que hace esa misma historiografía con la propia Inquisición española, cuando de eso se la acusa (sin atender a cómo operaba realmente). Es más, incluso diríamos, dando un paso más a lo dicho por Dumont, aún es más «abominable» la actuación de semejante historiografía en relación al proceso al que se somete a la Inquisición porque, conociendo la sentencia exculpatoria —el tribunal es inocente de los cargos que se le imputan—, se lo sigue declarando culpable.

Henry Kamen —también autor de uno de esos libros especializados,[17] plenamente instalado en ese «proceso contra-

dictorio» sobre cómo actúa el fantasma inquisitorial, sesgando y tergiversando, en este caso con claros fines políticos— publicó en el diario *El Mundo* un artículo completamente envenenado, hace ya casi quince años, en el que justificaba el título de propiedad británica sobre Gibraltar advirtiendo a los llanitos de lo que se les hubiera venido encima si durante esos tres siglos, desde la Paz de Utrecht, el Peñón hubiese sido español. Decía así:

> [España] habría intentado (tengo delante de mí el texto del decreto) reducir a esclavitud a todos los musulmanes, expulsar a todos los judíos, y prohibir la libertad de culto. Y por supuesto, introducir la Santa Inquisición.

Así concluía su texto, de título irónico, «Gibraltar y los abusos británicos».[18]

Basta decir, esto es lo llamativo, que España hubiese introducido el «abominable» tribunal en Gibraltar, y ello ya es suficiente para justificar la soberanía británica sobre el mismo.

Sin embargo, Kamen oculta, como se puso de manifiesto en una carta al director en ese mismo diario a los pocos días,[19] que durante el gobierno del coronel Stephen Cottet se produjo la expulsión de todos los judíos de Gibraltar (aunque después tuvieron la oportunidad de volver). También omite Kamen que, de nuevo, esta vez en Tánger (cerca de Gibraltar, pues), cuando la ciudad fue parte de la dote que la princesa Catalina de Braganza aportó a su matrimonio con el rey de Inglaterra Carlos II, los judíos fueron expulsados por los ingleses y obligados a vivir en las afueras de la ciudad en tiendas de campaña.

He aquí, pues, un caso ejemplar de la práctica de la meto-

dología negra sobre la Inquisición (ofrecida en el contexto divulgativo de la prensa diaria) que contrasta con el análisis, ya especializado, que este mismo autor sostiene en su monográfico sobre la Inquisición, y que no encaja con esa opinión, con esa caricatura negrolegendaria, que, sin embargo, *pro domo sua* (Kamen es un británico nacido en Birmania), le interesa en esos momentos propagar.

Lo dice muy bien Antonio Domínguez Ortiz[20] en una síntesis admirable:

> La ofensiva contra la Inquisición española y sus horrores se desencadenó cuando empezó a condenar protestantes [que, como dice Payne, fueron poquísimos]; añadió un elemento religioso a la lucha política que las potencias protestantes sostenían contra España y la propaganda fue tan intensa, tan hábil, que contagió también a las naciones católicas y ha quedado hasta hoy como una especie de sambenito infamante de la idea de España y los españoles. Es inútil argumentar que ha habido otras inquisiciones y algunas más sangrientas; es el elemento de la leyenda negra que se ha hecho más popular, el que ha calado más hondo.

EL FANTASMA DE LA INQUISICIÓN ES MUY SOCORRIDO

Cuando W. H. Prescott quiere explicar la desaparición de los archivos aztecas (los pictográficos de Texcoco),[21] y a falta de una documentación de archivo en la que basarse, enseguida no le va a ser difícil imputarlo a ese auténtico agujero negro de la historia española que todo se lo traga, que es la mentalidad inquisitorial. Así, Juan de Zumárraga, primer obispo de México (y ya que pasaba por allí), es el candidato más creíble como responsable de ese acto característicamente oscurantista que es la quema de libros. Zumárraga introdujo la primera imprenta en México, apoyó la protección y promoción del indio (fundó el Colegio Superior de Santa Cruz de Tlatelolco en 1536) y creó la primera cátedra de náhuatl, etc., pero también fue comisionado de la Inquisición en Nueva España. Este dato será suficiente para encontrar al responsable «adecuado», adecuado al encaje negrolegendario, claro está (así la imputación que hace Prescott sobre Zumárraga la repetirán León Portilla y J. Soustelle, entre otros). Ahora bien, ya el historiador mexicano J. García Icazbalceta, amigo de Prescott, había demostrado que los archivos aztecas habían sido destruidos por los tlaxcaltecas al tomar Cortés la ciudad, por lo que, observa Icazbalceta, «ese fantasma al que Prescott ha querido dar vida [...] se hunde al primer golpe de la crítica».[22]

Por supuesto, la crítica no sirve para disipar la leyenda, que ahí sigue.

4

España contra el fantasma de América

> ¿No es nada cultural crear veinte naciones sin reservarse nada y engendrar, como engendró el conquistador, en pobres indias siervas, hombres libres?
>
> MIGUEL DE UNAMUNO,
> *Del sentimiento trágico de la vida*[1]

En la asociación de España con América, la idea de España adquiere su identidad histórica plena como tal imperio, y en el territorio americano se consuma la idea como «realmente existente». En América, España se juega su historia desde el punto de vista universal.

Así como el Imperio de Alejandro se forma con la incorporación de los persas y el Imperio romano con la incorporación del Mediterráneo, el Imperio español se constituye como tal al incorporar (descubrir, conquistar, administrar, organizar) el nuevo mundo americano. Cortés es a los aztecas lo que Alejandro a los persas, Pizarro a los incas y César a los celtas.

Ahora bien, esta incorporación —que comporta además el desbordamiento del ámbito mediterráneo, más allá *(plus ultra)* de las columnas de Hércules (estrecho de Gibraltar)— hace que el Imperio español adquiera un alcance en efecto global (vuelta al mundo) que no pudieron tener, aunque lo pretendiesen, sus precedentes antiguos (ceñidos al Viejo Mundo).[2]

La idea de imperio, como figura (dia)-política que se reconoce de algún modo actuando en las relaciones entre *(dia-)* las sociedades políticas, no es una idea unívoca, prístina, que evidencie su sentido en un solo golpe de voz. Más bien, y todo ello al margen de otras acepciones que pueda tener, el modo como se reconoce su influencia sobre el campo de relaciones políticas suele suscitar polémica, pues su sola mención se vincula a otras ideas (poder, dominio, unidad, totalidad, legitimidad, etc.), moviliza muchas cuestiones (jurídicas, morales, por supuesto políticas e ideológicas) que en la historiografía pasan muchas veces inadvertidas o se dan por consabidas, pero no se analizan.[3]

Y ello es así, creemos, porque no se agota la esencia del imperio —por lo menos tal como se concibió esta idea desde Alejandro Magno, como «dominio universal»— en lo que tiene de sociedad política: el imperio no es, sin más, el Estado, sino que su esencia rebasa al Estado porque, en su justificación, regresa a formulaciones metapolíticas (filosóficas, teológicas, incluso zoológicas, como la raza aria del Tercer Reich)[4] que desbordan las categorías jurídico-políticas por las que se organizan los Estados, pero para luego recaer de nuevo, progresivamente, sobre el campo político buscando en él un determinado orden en sus relaciones (paz política, imperialista). Es decir, el imperio busca entre los Estados ya en marcha (no los funda) determinada coordinación, orientándolos a un fin común metapolítico que lo justifica.

Así pues, el imperio no es, sin más, un Estado, sino un *sis-*

tema de Estados dispuestos en orden bajo una *norma* común. Norma esta impuesta, eso sí, desde un Estado, el Estado hegemónico, que lo será por lo menos en las fases iniciales de la constitución de un imperio y que busca regular, bien con las armas o sin ellas —«tanto monta cortar como desatar» es el lema adoptado por los Reyes Católicos, recordando el tema alejandrino del nudo gordiano—,[5] las relaciones entre los Estados dentro del sistema.[6]

Por tanto, la idea de imperio no supone la suspensión de la soberanía de los Estados involucrados en el sistema, sino que presupone precisamente una pluralidad de sociedades políticas que actúan coordinadas bajo la norma imperial (es más, la suspensión de esa pluralidad disolvería la propia noción de imperio).[7]

Ahora bien, a la idea de imperio van asociadas dos ideas que la hacen problemática (en el fondo absurda) jurídico-políticamente hablando, por lo que no se puede analizar su existencia sin más desde el canon estatal:[8] *imperio* implica, por un lado, *totalidad*, porque la acción imperial busca un orden que involucra, comprometiéndolos con el sistema, no ya a algunos Estados, sino en el límite a todos (es el «sueño de Escipión», por decirlo en términos ciceronianos), y por otro lado, el imperio implica *unicidad* ya que desde un imperio no puede reconocerse la legitimidad de la acción de otro, ni siquiera de las acciones que en general se le opongan, que se verán más bien siempre como «antiimperio» («no puede haber dos soles en el cielo, como no puede haber un Alejandro y un Darío en la tierra», decía el rey macedonio).

Así, por ejemplo, lo problemático de España como imperio no reside tanto en lo que tiene de monarquía patrimonial

(que no necesita más legitimidad que los derechos dinásticos patrimoniales del rey),[9] sino en su faceta de sistema de Estados que busca comprometer no solo a aquellos que caen bajo su patrimonio «natural», sino también a aquellos, y esta es la cuestión, que *no caen* en su ámbito dinástico, pero a los que de algún modo procura dominar, e igualmente se cree con legitimidad para hacerlo frente a otros que también la buscan.[10] Así, dice Fernández Albaladejo, el objetivo último de los emperadores:

> Era el de ser reconocidos también «fuera de su reino». Mientras esta configuración del poder se mantuviese, su propia lógica interna se encargaba de impedir que ninguna de las piezas del conjunto pudiese actuar de manera independiente.[11]

Y esto ya sí requerirá una justificación que no es solo política y que, en el caso de la España imperial, viene dada en principio por la necesidad teológica (proselitista) de la implantación, frente al islam, de la ley evangélica sobre el orbe: «Id y predicad a todas las gentes».[12]

En conclusión, lo que queremos subrayar es la idea de que mientras que las sociedades políticas (los Estados) no necesitan más justificación en su acción que la derivada del poder de promulgar leyes y hacerlas cumplir (lo que desde J. Bodino se viene llamando *soberanía* como atributo esencial del poder político),[13] el imperio, precisamente por no ser un Estado, para justificar su acción necesita razones que la «razón política no entiende» pues busca el dominio de las sociedades políticas del entorno que no caen bajo su soberanía como reino (sin tampoco llegar a su suspensión, lo que nos pondría ante la idea de *cosmópolis* más que ante la de imperio), para poder así asegurar, como desarrollo de la ac-

ción imperial, la instauración de un determinado orden político *universal* (paz imperial).

INTERFERENCIA ENTRE LA ACCIÓN IMPERIAL Y EL DERECHO DE GENTES

Pues bien, la causa de la problematicidad política de la idea imperial, como un sistema de Estados que, en el límite, pretende involucrar a la *totalidad* del campo político como *único* sistema de relaciones entre ellos *(dominio universal)*, procede de las interferencias entre la idea de imperio y el concepto de *derecho de gentes* (hasta el punto de que muchos los consideran incompatibles), figura esta jurídico-política hoy llamada *derecho internacional público* que también se pone de relieve, como concepto diapolítico, a través de las relaciones entre sociedades políticas.[14] La unicidad del imperio se confronta, así interfiere problemáticamente, con una pluralidad de Estados preexistentes (y sus relaciones mutuas) supuestos en el derecho de gentes que, siendo igualmente necesarias para el despliegue de la idea de imperio, sea como fuere se resisten a él. La jurisdicción del imperio es pues, y aquí está el problema, el *universo*, la totalidad del campo político, esta es al menos su pretensión, y parece así que la potestad imperial borra la potestad civil o real de los Estados en marcha, interfiriendo de este modo el derecho imperial con el derecho de gentes.

En efecto, desde su formalización por parte de la jurisprudencia romana, que podemos situar en el siglo II d. C. con el jurista Gayo, el derecho de gentes es contemplado como derecho común *(ius communis)* a todos los hombres, ya que las actividades de estos están regidos por su racionalidad:

> Todos los pueblos que se rigen por leyes y costumbres usan en parte su propio derecho y en parte

> un derecho común a todos los hombres. Así, pues, lo que cada pueblo constituye como derecho para sí mismo, es derecho propio de la misma ciudad y se llama derecho civil, como derecho propio de esa ciudad; mas lo que la razón natural constituye entre todos los hombres es observado por igual entre todos y se llama derecho de gentes, como derecho que usan todas las gentes.[15]

Todo *derecho propio* —hoy diríamos *positivo*, derecho propio a cada sociedad política, e incluso prepolítica— participa pues de un *derecho común (derecho natural)* cuyo fundamento es la racionalidad (práctica, técnica, lingüística), de la que se supone que todos los hombres participan igualmente.

Las *Instituciones* y el *Digesto* de Justiniano recogen el texto de Gayo, junto con otro semejante de Ulpiano, y ambos servirán como base para la discusión de los juristas medievales en torno a la existencia de un derecho de aplicación universal *(ius naturalis)* frente a otro de aplicación restringida, propio de una comunidad y originado en ella misma. Un derecho de aplicación universal que Justiniano va a identificar, y aquí está la cuestión, con el derecho romano, pues en el momento de codificar el conjunto de reglas e instituciones jurídicas del pueblo romano *(ius romanum)*, establece su identificación con el *ius commune* a todos los hombres, pues es finalmente a causa de la racionalidad de los hombres que se constituye el derecho en general *(ius hominum causa constitutum)*.[16] Esta perspectiva operativa que fija la vinculación del *ius commune* alineado con el *ius romanum*, superponiéndolos, permite sostener su función sistemática y de unificación del sistema hacia el futuro (así ocurrirá, *mutatis mutandis,* con el derecho castellano en América),[17] pero, a su vez, no resuelve la contradicción que aparece por principio en dicha superposición.

Y es que, ¿de dónde procede la *fuerza de obligar* del dere-

cho natural o común? Si por sí mismo no tuviese fuerza de obligar, entonces no sería derecho;[18] si su fuerza de obligar procediese del derecho romano, entonces no sería *natural* (sino que, *eo ipso*, se convertiría en derecho *positivo*).[19]

Así, derecho de gentes e imperio son dos ideas que, al modo dioscúrico, se vuelven mutuamente superfluas: la idea de derecho de gentes presupone un equilibrio (abstracto) en las relaciones entre Estados por el que la acción imperial será vista siempre como una «injerencia» que viola el derecho de gentes. El imperialismo, por su parte, presupone una situación de desequilibrio (asimetría) en las relaciones entre Estados que la acción imperial, promovida desde un Estado hegemónico, busca restaurar con el nuevo orden (paz imperial).

De este modo, el imperio, por su acción *civilizadora*, va a aparecer como un instrumento —y en ello se justifica la acción imperial— de propagación del derecho de gentes (en la medida en que este no se impone por sí mismo entre todos los hombres) configurándose así como una especie de intermediario —que interfiere además la institución del papado (poder eclesiástico) en el ámbito católico, con funciones parecidas— para que todo *derecho propio,* por el que se rige cualquier sociedad, participe del *derecho común* (que, insistimos, no se impone por sí mismo). Se dice que es una idea operativa en la *realpolitik*, pero a la postre contradictoria desde el punto de vista doctrinal, pues el derecho de gentes implica universalidad (aunque sea ficticia) en su aplicación, haciendo superflua la idea de imperio. Además, el derecho de gentes supone también cierta igualdad jurídica (isonomía) en las relaciones entre sociedades políticas, mientras que el

imperio, por lo menos en su génesis, supone la hegemonía de una sociedad política sobre las demás.

La historia universal está ligada, precisamente, a la trayectoria de los imperios dado que estos, rebasando la soberanía de las sociedades políticas o prepolíticas sobre las que se imponen, se derramarán sobre ellas (virtualmente sobre todas), bien por la fuerza de las armas, bien por la fuerza de la diplomacia, dando lugar a múltiples situaciones que constituyen la morfología misma de la historia universal. En este sentido, la idea de frontera —ligada a los Estados como contexto límite característico sobre el que se define la soberanía — va a ser constantemente rebasada en la dinámica histórica, y este rebasamiento de la frontera es característico de la idea imperial. Una situación de equilibrio efectiva entre las distintas soberanías sin el desbordamiento mutuo de las fronteras, como se requiere desde el punto de vista del derecho de gentes, es una situación abstracta por utópica —es el punto de vista de la actual ONU— que supondría, precisamente, el «fin de la historia»: la paz perpetua, un *balance of power* permanente.[20]

La historia universal es, pues, la historia de los grandes imperios universales, de las paces imperiales *(pax romana, pax hispanica, pax turcica, pax americana, pax sovietica...)* sobre cuyos restos —«los restos del naufragio imperial», como ha dicho Gustavo Bueno en numerosas ocasiones— están constituidas las sociedades políticas que actúan en el presente.

IMPERIALISMO GENERADOR (POLITIKÉS) E IMPERIALISMO DEPREDADOR (DESPOTIKÉS)

Más allá del ámbito de soberanía de los Estados, este orden buscado por la norma imperial, en cuanto sistema de Estados, puede ser instaurado, bien a través de unas relaciones de más o menos subordinación de los Estados al Estado hegemónico (dado que comunidad en la norma no significa necesariamente igualdad ante ella), bien a través de relaciones de coordinación *(isonomía)* entre todos ellos (sin necesidad de reconocer a alguno de los Estados del sistema como privilegiado). Pero además, el Estado hegemónico, del que parte la iniciativa imperial, puede actuar buscando sobre todo el bien propio (lo que Aristóteles concibe como gobierno *despotikés*), y estaríamos ante lo que se viene denominando *colonialismo*, o bien puede actuar buscando el bien común al sistema de Estados incluyendo el propio (lo que Aristóteles concibe como *politikés*).

Gustavo Bueno ha recogido estas diferencias bajo la distinción *imperialismo depredador*/*imperialismo generador,* que se definen —envueltas en un cuadro de posibilidades más amplio que contempla también el *ejemplarismo* y el *aislacionismo*—[21] como dos tendencias normativas (dialécticas, nunca maniqueas) que aparecen en las relaciones de acción o influencia mutua entre las sociedades políticas (y este sería más bien, desde nuestra perspectiva, el «motor de la historia»),[22] ya que toda sociedad política mantiene relaciones fundamentales, no circunstanciales, ni coyunturales, con las sociedades políticas del entorno —aunque solo sea porque tiene que distinguirse de ellas—;[23] un entorno que, en el lí-

mite, está constituido por todas las demás sociedades políticas y prepolíticas.

En este sistema de relaciones entre Estados, que son los términos que figuran como unidades básicas del campo político —de un modo similar a como los elementos de la tabla periódica son las unidades fundamentales del campo de la química—, las normas que presiden estas relaciones son de diversa índole, según las relaciones de influencia (conflictiva o armónica) de unos Estados sobre otros y de las transformaciones que de ello resultan. En este sistema de relaciones aparece la figura del imperio y su distinción entre *imperialismo generador* e *imperialismo depredador*.

Hay que precisar, además, que estas normas pueden ser reconocidas intencionalmente por una sociedad determinada, pero no verse reflejadas de manera efectiva en algún comportamiento objetivo que suponga influencia real sobre otras sociedades (permaneciendo así en el limbo de la pura intención, buena o mala). Este sería el caso, por ejemplo, del Segundo Imperio francés en Hispanoamérica, que quiso ser un modelo, por ejemplo para el México de Maximiliano, y se quedó en mera intención. Otras veces, la imputación de una norma a una sociedad depende de sus relaciones efectivas con las demás, y no tanto de la representación que de la propia norma se hace desde la misma sociedad: así, una sociedad colonizada tenderá casi siempre a ver a la metrópoli como un *imperio depredador*, aunque la metrópoli no se considere como tal. Esto ocurre hoy día con Estados Unidos, cuya consideración como sociedad imperial viene reflejada desde las sociedades que se consideran perjudicadas (como Cuba o Venezuela) por el ejercicio de la acción imperial esta-

dounidense, aunque desde Estados Unidos, insistimos, no se reconoce así, sino al contrario, como una política que busca proteger a las poblaciones «civiles» de la acción abusiva de cualquier tirano o *dictador*. Desde Europa, sin embargo, o por lo menos desde algunas de sus partes, se tiende a ver a Estados Unidos como imperio generador (Plan Marshall, protección frente al comunismo, etc.).

Por otra parte, es también necesario tener en cuenta que la constatación de una normatividad interna intencional en una sociedad, y su reflejo objetivo con relación a otras, no garantiza en ningún caso que en la práctica efectiva esa norma haya de ser seguida de un modo constante, ya que puede, como de hecho ocurre en muchas ocasiones, variar a lo largo del tiempo. Además, toda sociedad política se compone internamente de distintas partes o facciones, con intereses diversos, que pueden, según la parte o partes que dominen, hacer variar la orientación de la norma de esa sociedad política con relación a otras.

Sea como fuere, las normas más difíciles de valorar, sobre todo respecto a cuánto hay de intencional en ellas y cuánto de efectivo, son las que se contemplan en la distinción entre el imperialismo generador y el imperialismo depredador, pues aquí justamente aparecen las cuestiones más polémicas en cuanto al desarrollo de los grandes imperios históricos (desde Alejandro a Estados Unidos o la URSS, pasando desde luego por España, etc.).

En este sentido, cualquier política imperial ha sido vista invariablemente por el imperialismo rival como *imperialismo depredador*, y no se puede resolver el asunto en este terreno de la pugna ideológica (intencional) sino, más bien, por la

vía de los hechos, esto es, por la política resultante efectiva *ex post facto* de la acción imperial.

Así, Darío caracterizó a su joven rival Alejandro como «destructor de ciudades»;[24] sin embargo, la multiplicación de «alejandrías» producida en el orbe por la acción de la expansión macedonia y de los reinos sucesores («antioquías», etc.), algunas de las cuales aún sobreviven (Alejandría, Kandahar, etc.), hablan en sentido contrario a esta impugnación de Darío sobre la obra de Alejandro (¿alguien podría decir, sin embargo, cuántas ciudades fundó Darío?).

Pues bien, hoy día, como es sabido, existe una poderosa corriente (*imperofóbica* la ha llamado Roca Barea) que surge ya a principios del siglo XVI con el auge del Imperio español[25] y habla de la acción depredadora, asesina y rapaz de España sobre el orbe americano, corriente aún muy instalada en la historiografía.

Por tomar una referencia que cultiva tal caracterización, de las casi infinitas que podrían mencionarse —para empezar, entre los propios españoles—, citaremos a De Brosses, inventor de la fórmula imperialista del «gobierno indirecto», [26] quien afirma lo siguiente:

> Imagino un futuro que en nada se parecerá al que procuró Cristóbal Colón a nuestros vecinos. [...] Porque evitaremos los dos vicios que entonces padecieron los españoles, la avaricia y la crueldad. La primera vació su propio país en pos de una fortuna ilusoria, algo que nunca deberían haber intentado. La última, cuyas causas fueron el orgullo y la superstición nacionales, lo único que hizo fue destruir la raza humana en América. Desdeñosamente, como si fueran bestias extrañas e infames, masacraron a millones de indios a los que podrían haber convertido en hombres.[27]

La literatura que, como De Brosses, habla de «genocidio» para referirse a la acción española en Indias es abundantísima y tiene además un influjo extraordinario a nivel divulgativo en otros muchos ámbitos. Así, por ejemplo, podemos mencionar en esta línea las obras de Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (Madrid, Siglo XXI); de Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro* (La Paz, Plural); de Sánchez Ferlosio, *Esas Indias olvidadas y malditas* (Barcelona, Destino); de Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina* (Madrid, Alianza), etc., son solo algunos

títulos, en este caso muy influyentes, que continúan cultivando la leyenda negra antiespañola hablando de «genocidio» como resultado del despliegue del imperialismo español.

Esta tesis cuenta con el respaldo de un prestigioso padrino, cuya opinión sobre España ya hemos visto que no era muy simpática, que no es otro que Montesquieu, para muchos, además, el padre de las democracias modernas (tesis muy discutible pero que es tenida por evidente entre políticos e historiadores del derecho). Con estas credenciales, y a propósito del análisis que hace en su obra de la forma monárquica de gobierno, Montesquieu habla de la necesidad de dividir la monarquía cuando esta se dilata demasiado en extensión, para poder ser administrada adecuadamente, y pone los ejemplos de Carlomagno, Alejandro Magno y Atila, cuyos extensos imperios se dividieron, al poco de surgir, tras la muerte de sus fundadores. España parecería una excepción porque no se dividió, como sí lo hicieron esas grandes monarquías. Pues bien, la clave de ello, entiende Montesquieu, es que España

> para conservar América hizo lo que no hace ni siquiera el despotismo: destruyó a sus habitantes. Para conservar sus colonias tuvo que ponerlas bajo la dependencia de su propia subsistencia.[28]

O sea, no basta la idea de despotismo (una forma de gobierno basada en el temor de los gobernados hacia los gobernantes) para explicar el caso de España, sugiere Montesquieu (en una línea que tendrá su continuidad en, entre otros, el propio Marx, que asimila a España a una especie de despotismo oriental en el Occidente), sino que España aún

va más allá y lo que hace como monarquía para mantener su vastedad, no dividirse, es vampirizar a sus *colonias* destruyendo a sus habitantes.

Por otro lado, tampoco le va a la zaga aquella literatura que, sin ser tan extrema, habla de *expolio* en referencia a la acción de España en América; dice Halperin Donghi:

> Ese sistema colonial tan capaz de sobrevivir a sus debilidades tenía el fin principal de obtener la mayor cantidad posible de metálico con el menor desembolso de recursos metropolitanos.[29]

También esta tesis viene apadrinada, nada menos, que por el padre fundador de la ciencia económica moderna. Así, dirá Adam Smith:

> A partir de las informaciones de Colón, el Consejo de Castilla decidió tomar posesión de unos países cuyos habitantes eran manifiestamente incapaces de defenderse. El piadoso propósito de convertirlos al cristianismo santificó un proyecto injusto, cuyo único objetivo era la esperanza de encontrar oro.[30]

Digamos que la proyección sobre la acción del Imperio español en América que hace esta literatura se correspondería, bien como genocidio, bien como expolio, o bien como ambas cosas, con una acción de depredación (consumo sin reposición) sobre América de tal manera que, lejos de «descubrirla», lo que hace España con América es, más bien, hacerla desaparecer (la convierte en un «continente vacío», en palabras de Subirats).

Ahora bien, decíamos que solo se puede resolver la pugna ideológica que envuelve a este tipo de afirmaciones por la vía de los hechos, pues para muchos la situación actual de la América hispana, con una mayoría de población de origen indígena, es prueba de la falsedad de esta aseveración de De

Brosses sobre España (como «destructora de la raza humana en América»). Bien al contrario, y por decirlo con Venancio Carro:

> Ahí está la misma permanencia de los indígenas de Hispanoamérica, que superan en mucho a los existentes en los países civilizados por otras naciones europeas. La cara de muchos hispanoamericanos es un documento viviente y nuestra mejor apología.[31]

En cuanto a la tesis del expolio también existe su réplica en la historiografía, hablando, *sensu contrario*, de prosperidad e incluso abundancia para América como resultado de la acción española en ella, sobre todo cuando introducimos la referencia a los «bienes espirituales» allí provistos.

En efecto, existe una línea historiográfica (desde luego, de mucho menor alcance divulgativo) que se refiere a la obra de España en América en el sentido de una práctica imperial generadora, civilizatoria (de «continente lleno», por así decir), y no depredadora.

Así, tomaremos como referencia canónica en este sentido lo que dice a finales del siglo XIX el historiador norteamericano Charles F. Lummis, comparando la acción de España con la acción de otros imperios (y que también apela a la obra efectiva y no tanto a la intencional):

> Tal era, pues, la situación del Nuevo Mundo al empezar el siglo XVII. España, después de descubrir las Américas, en poco más de cien años de incesante exploración y conquista había logrado arraigar y estaba civilizando aquellos países. Había construido en el Nuevo Mundo centenares de ciudades, cuyos extremos distaban más de cinco mil millas, con todas las ventajas de la civilización que entonces se conocían, y dos ciudades en lo que es ahora Estados Unidos [San Agustín, en Florida y El Paso, en Nuevo México], habiendo penetrado los españoles en veinte de dichos estados. Francia había hecho unas pocas cautelosas expediciones, que no produjeron ningún fruto, y Portugal había fundado unas cuantas poblaciones de poca importancia en la América del Sur. Inglaterra había permanecido durante todo el siglo en una magistral inacción, y entre el Cabo de Hornos y el Polo Norte no había ni una mala casuca inglesa, ni un solo hijo de Inglaterra.[32]

Por su parte, en esta línea de la «civilización» (formación de ciudades, «llenado urbano»), Richard L. Kagan habla también en referencia a España, directamente, de un «imperio de ciudades»,[33] y Constantino Bayle dedicará su importante obra *Los cabildos seculares en la América española* a la acción de fundar municipios como célula fundamental de la acción española en Indias.[34]

En este sentido, Elliott, basándose en las cifras que ofrece López de Velasco para el siglo XVI,[35] hará el siguiente recuento de las fundaciones municipales españolas hasta el siglo XVIII:

> Hacia 1580 había unas 225 villas y ciudades en las Indias españolas, con una población hispana de quizás 150.000 habitantes [...]. Hacia 1630, el número había aumentado a 331, y se iban a fundar muchas más durante el siglo XVIII.[36]

Además, en determinada historiografía, no solo se habla de imperialismo generador al referirse a España, por su acción civilizadora en América, sino también en otras latitudes, por otra parte ya plenamente, y desde hace siglos, estructuradas políticamente.[37]

En efecto, según se desprende de esta corriente historiográfica, la fundación de ciudades presidiría la norma conquistadora española, en la línea del Imperio macedónico alejandrino del que ahora hablaremos, pues la acción de conquista no se considerará completa si no va acompañada de la acción fundacional (urbana). López de Gómara lo dirá con toda nitidez:

> Quien no poblare, no hará buena conquista, y no conquistando la tierra, no se convertirá la gente: así que la máxima del conquistador ha de ser poblar.[38]

Sea como fuere, nuestro objetivo es, sencillamente, tratar de caracterizar la trayectoria trazada por el Imperio español en cuanto que él se contempla, en su desarrollo, un plan civilizador, heredado de otros imperios *(traslatio imperii)*, pero dirigido al Nuevo Mundo, tratando a su vez por nuestra parte de tomar una posición razonada, no ideológica (ni leyenda negra ni leyenda rosa), en el contexto de esta polémica historiográfica surgida en torno al plan en cuestión.

Para resolver este asunto es fundamental, pues, regresar al origen de la idea de imperio, como dominio universal, y analizar la tesitura en la que se encuentra al asociarse con España y los reinos españoles.

Sin duda, la idea de imperio universal —desde su origen alejandrino hasta llegar a «encarnarse» en España—[39] sufre como plan civilizador una serie de transformaciones que tienen que ver con la propia disposición de las sociedades políticas que lo acogen en su seno.

ALEJANDRO MAGNO, PRIMER IMPERIO CIVILIZADOR; ROMA, SU SUCESOR

De esta manera, situados en el estado de corrupción generalizada en el que, al parecer, se encontraban las ciudades de la Hélade en el siglo IV a. C. (al menos así es percibida la situación en los diagnósticos de Platón y de Aristóteles),[40] presionadas además estas mismas ciudades por los bárbaros occidentales (cartagineses) de un lado, y por los del oriente (persas) del otro, Alejandro aparecerá, en efecto, como un nuevo Hermes enviado por Zeus[41] que, como solución a este estado que amenaza al género humano con su disolución en la barbarie, va a tratar de extender las virtudes políticas por todo el orbe —al menos por el orbe ocupado por Persia— para tratar de encerrar a los *siervos por naturaleza* que la habitan en ciudades rectamente gobernadas y recuperar así lo que de humano hay en ellos.

Con Alejandro aparece, pues, el primer imperio cuyo *ortograma* (plan objetivo general) consiste precisamente en tratar de extender de manera universal la ciudad *(civilizar)*, ordenada según regímenes rectos *(politikés)*, como contexto esencial de habitación del género humano *(zoon politikon)* frente a la condición de servidumbre natural a la que se ve conducido el hombre bajo un régimen torcido *(despotikés)* como es el persa.[42]

En la película de Oliver Stone *Alejandro Magno* se expresa muy bien la idea que impulsa al joven monarca macedonio a abalanzarse sobre el reino de Darío y que le sirve, además, para fijar la estrategia a seguir en la batalla de Gaugamela:

Darío es un «rey de esclavos», su ejército se establece delante de los griegos porque ese rey así lo ordena y sus súbditos, genuflexos *(proskynesis)*, obedecen.[43] Los griegos, sin embargo, están en la batalla como hombres libres, no porque su rey se lo ordene. «Si yo caigo —dice Alejandro—, otro macedonio me sustituirá»; pero si Darío cae, su ejército se dispersaría porque, como siervos por naturaleza (según la expresión aristotélica), no sabrían qué hacer, descabezados, sin una orden de su rey.

Antes de Alejandro, con los griegos divididos, el reino persa había sido contenido sin más (guerras médicas); con la *anábasis* de Alejandro, el reino persa pasa a ser contemplado como objetivo civilizador, como lugar hacia el que extender las virtudes políticas para enderezarlo en la dirección de un régimen recto como es el heleno bajo la hegemonía macedónica. Es decir, no se trata, en los planes de Alejandro, de destruir el reino persa, sino de transformarlo y deshacer su yugo despótico (representado en el nudo gordiano) hasta que, mediante el encierro de los «padres» en ciudades griegas, los «hijos» (resultado del *connubium* entre persas y griegos) realicen su esencia ya como ciudadanos libres (y no como *siervos naturales*). A la conquista, pues, del reino persa va asociada la idea de civilización del mismo.

Así surge aquí con Aristóteles[44] y Alejandro (y obviando sus diferencias) el *ortograma imperial civilizador* contra el bárbaro persa ante la amenaza general de la pérdida de las virtudes políticas.

Ahora bien, es verdad que tras la muerte de Alejandro, el Imperio alejandrino se dividirá inmediatamente entre sus generales *(diádocos)*, pero ello no acabará con la idea impe-

rial que, como titular del dominio universal, sobrevivirá llegando hasta la actualidad.

En efecto, Roma tomará a continuación el relevo civilizador de Alejandro *(traslatio imperii)* y hará lo propio frente al bárbaro cartaginés primero, ocupando a la vez el espacio de los reinos sucesores fundados sobre las ruinas del Imperio de Alejandro para, siguiendo su estela *(«Tu regere imperio populos, Romane memento»)*, finalmente derramarse por todo Occidente incluyendo las Galias y Britania.

Roma extenderá, ya en la época del Dominado, los *derechos de ciudadanía* (Caracalla) sobre todos aquellos pueblos que va incorporando, aunque sin desbordar (por más que hubo de intentarlo en no pocas ocasiones) las fronteras de la cuenca mediterránea: entre el Rin y el Danubio —con la excepción de la Dacia en época de Trajano— y el desierto del Sáhara; entre Finisterre y Arabia.

Con ello Roma hace del mar, que aún no es Mediterráneo, un *Mare Nostrum*, un mar romano (lo que implica conexiones entre los puertos libres de pirateo) y deja fuera de sus *límites*, y con ello parece clausurarse la idea imperial en torno a la cuenca mediterránea, a los bárbaros por el norte, por el sur y por el este *(pax romana)*. Roma parece así cerrarse sobre sus *límites*, dando un giro en su política imperialista hacia el ejemplarismo o hacia el aislacionismo, sin más, abandonando la norma imperialista del dominio universal. [45]

Ahora bien, cuando la cruz cristiana aparece en el horizonte político de Roma *(in hoc signo vinces)*[46] con Constantino en el 312 d. C., el ortograma imperial romano y su perspectiva respecto al bárbaro sufre, al reactivarse, una transformación notoria toda vez que la ciudadanía que va a tratar de extenderse es una ciudadanía de un reino «que no es de este mundo», y los mecanismos para incorporarse a la «ciudad de Dios», es decir, para adquirir la ciudadanía, van a ser otros.

El mensaje cristiano es un mensaje que se dirige a «todas las gentes» («Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», Mt. 28, 19) y que, por tanto, tiene por objeto llegar como «buena nueva», vía apostólica (evangelización), a todos los herederos de Adán. Así, impulsado por este afán proselitista, el cristianismo va a buscar el desbordamiento del *limes* romano para la comunicación apostólica con las «gentes» bárbaras que habitan más allá de ese límite, restaurando así la idea imperial que había quedado confinada, disuelta en el aislacionismo —si acaso en el ejemplarismo— en la cuenca mediterránea con la *pax romana*. Lo pagano (de *pagus*, campo), lo que se mantiene fuera de la ciudadanía cristiana, requiere de su conversión, de su transformación bautismal, siendo el *infiel* objetivo del proselitismo cristiano que busca la salvación de todos los herederos de Adán.

Esta conversión del infiel (lo hemos visto en el capítulo dedicado a Sefarad) puede llegar a producirse, y esta es la

controversia fundamental, bien de un modo *suave*, según sostienen algunos, siendo la fe cristiana únicamente adquirida, es decir, legítimamente adquirida («único modo», dirá Las Casas), por métodos privados de cualquier uso de la fuerza (modo apostólico); bien de un modo *violento* (en sentido aristotélico), por el que se admite la posibilidad legítima de que la fe cristiana sea *compelida* (forzada) de algún modo, y la posición extrema en esta línea estaría, ya lo hemos apuntado, representada por Duns Scoto en su interpretación del «oblígalos a entrar» evangélico.

Lo característico del género humano desde el cristianismo (conceptualizado ahora bajo el monogenismo adánico) seguirá siendo la ciudadanía, pero una ciudadanía «espiritual» adquirida mediante el bautismo, sostenida por la eucaristía (o comunión) y cuyo príncipe, frente a las ciudades mundanas regidas según los ídolos paganos (Babilonia), será el mismo Dios que vela (providencialmente) por la conservación de la ciudad o comunidad de fieles (ciudad de Dios). Las virtudes políticas son ahora reinterpretadas como dones del Espíritu Santo, infundidos por Dios como causa primera de la acción de los hombres.

San Agustín entenderá que las causas de la caída del Imperio romano se precipitan justamente como consecuencia de la adoración de los ídolos paganos, que inspiran comportamientos predatorios y viciosos. Toda acción de gobierno que se desvíe o pierda de vista la voluntad del *Dios verdadero* convertirá a la ciudad (al Estado) en un régimen torcido, degenerado (Babilonia), pues el Estado sin justicia (divina), dirá san Agustín en célebre expresión, no se distingue en nada de una «banda de piratas».[47]

Cuando las ciudades, pues, son regidas, inspiradas por el paganismo (idolatría), según las artes etológicas de la depredación, la «pérdida de la esencia» humana y su «caída» en el género animal como refluencia suya, será interpretada ahora como «pecado». Solo que para san Agustín, para el cristianismo en general, el pecado, la corrupción, es «pecado original» y la justicia es «justicia final» (escatológica), por lo tanto el hombre solo recobrará su esencia «espiritual», rota con el pecado de Adán, cuando se alcance la «visión beatífica de Dios» *(parousía)* y la esencia quede por fin restaurada en el juicio final *(pericóresis)*.

Precisamente el camino de la salvación, o restauración final, es el señalado por el Evangelio (revelación), esto es, por Cristo, que no es sino el mismo Dios en su segunda persona revelándose a los hombres como camino de salvación («Yo soy el camino, la verdad y la vida») para terminar administrando justicia presidiendo *(pantocrátor)* el juicio final (restauración total, *pericóresis*).[48]

Ahora bien, este fin sobrenatural no se alcanza a través de la sola acción humana (las acciones de los hombres siempre están ligadas a *la carne*, que tiende naturalmente al pecado) si esta no viene *sobrenaturalizada* a través de las virtudes que Dios mismo infunde en las criaturas. Pues el orden temporal (secular, racional), en el que actúan las criaturas incluyendo al hombre, no se eleva por sí mismo hacia Dios si Dios mismo no actúa providencialmente sobre ellas (a través de los dones del Espíritu Santo) y sobrenaturaliza, depura de pecado, ese orden temporal que termina circularmente por regresar, cuerpos incluidos *(resurrección de la carne)*, de nuevo a Dios *(parousía)*: Dios es principio y fin, alfa y

omega, de todas las cosas.

En resumen, en la concepción cristiana de la justicia como virtud conservadora de las ciudades, esta no llega sino al final y es, además, definitiva. *Mientras tanto*, es en la «expansión» mundana (secular) de la pericóresis eterna, a través de la creación del mundo temporal, y que incluye especialmente al hombre (a todos los hombres), el medio en el que se desarrolla el *cristianismo histórico*. Un medio que, y esta es la cuestión, se termina alargando en el tiempo en tanto que el circuito de la pericóresis (circuito teológico trinitario cristiano) todavía permanece abierto —llevamos ya dos mil años y no se ha producido—, pendiente de la realización de esa justicia final administrada por Cristo «salvador» (título *redemptionis*).[49]

EL PAPADO (PODER ECLESIÁSTICO), VICARIO DE CRISTO, Y LA DISOLUCIÓN DE LOS IMPERIOS PAGANOS

En este contexto teológico, en el ámbito transitorio del cristianismo histórico, se ve a la «ciudad de Dios» (Jerusalén) peregrinando en lucha con la «ciudad mundana» (Babilonia); una lucha, y esto es el núcleo de la teología política cristiana, que terminará con la disolución de Babilonia al ser reabsorbida (sobrenaturalizada, no liquidada) en Jerusalén, siendo así que quedará en suspenso la legitimidad de todo poder temporal, real o imperial, que se haya constituido con independencia de la «venida» de Cristo.

Precisamente con el bautismo del *Mare Nostrum*, a partir de la conversión del Imperio romano, será la Iglesia de Roma (poder eclesiástico) la encargada de distribuir y administrar los dones del Espíritu Santo (se supone que con las virtudes políticas, insistimos, inspiradas por él) como representante suyo en el mundo, quedando subordinado, reabsorbido, el poder temporal (civil) al eclesiástico, del mismo modo que el orden temporal se subordina al espiritual y la razón a la fe.

Así, los reinos e imperios paganos anteriores a la ley evangélica, llenos de ciudadanos no bautizados, no serán sino, en el mejor de los casos, una mera preparación *(preparatio evangelica)* para el desarrollo del círculo dogmático cristiano, siendo así que la justicia por estos reinos administrada, y la legitimidad del dominio de los infieles sobre las cosas temporales (sus leyes, organización social, familiar, propiedad, etc.), va a quedar en suspenso, subordinada a la nueva ley cristiana («Fuera de la Iglesia cristiana no existe ni

la paz ni la justicia —dirá san Agustín—, nunca existió, pues, el Estado romano»).[50]

En definitiva, y para acabar con este sutil pero decisivo asunto de la teología cristiana y su influencia en la política medieval, todo gobierno no cristiano es injusto, en la perspectiva agustiniana, suponiendo el nacimiento de Cristo (así lo sostendrá, por ejemplo, Jonás de Orleans en la corte carolingia de Luis I el Piadoso) la destrucción, por ilegítimo, de todo reino pagano: ni el Imperio de Alejandro, ni el Imperio romano antes de Constantino, etc., son formas de gobierno legítimas.

Se constituye, pues, la perspectiva de lo que Arquillière ha llamado «agustinismo político»,[51] doctrina según la cual el poder civil y el imperial se subordinan al papado, vicario de Cristo, y cae bajo la jurisdicción del poder eclesiástico la potestad de nombrar reyes e intitular emperadores, y por lo tanto, también la de deponerlos. En paralelo, pues, a la doctrina agustiniana de la *iluminación*, por la que es necesario «creer para entender» —*credo ut intelligam*—, el agustinismo político afirmará la necesidad de «creer para gobernar».

Por esta vía doctrinal agustinista, dice Arquillière hablando del triunfo de esta doctrina, «el derecho natural del Estado, fundamento de la soberanía de los emperadores paganos y de los reyes infieles, al igual que de la de los príncipes cristianos, se encuentra así diluido por completo en la justicia sobrenatural y en el derecho eclesiástico que regula su aplicación». Doctrina que cuajará, sobre todo,[52] en época de Carlomagno (llegando por cierto, siquiera nominalmente, hasta Napoleón), convirtiendo al Imperio en una magistratura cristiana, como instrumento al servicio del poder pontifi-

cio, y que se consolidará, justificada a través de la célebre *donación de Constantino*, en los siglos XI y XII, a partir de Gregorio VII, en su *Dictatus papae*,[53] con la conocida «teoría de las dos espadas».[54]

Esta transformación de las relaciones entre el poder pontificio y el imperial, en donde este aparece reabsorbido por aquel, se produce sobre todo como consecuencia de la crisis sobrevenida con la invasión musulmana, por la que, con la inacción del emperador bizantino ante la amenaza lombarda en socorro del obispo de Roma, este instituye al «Imperio» carolingio bajo la concepción ministerial del mismo: es el Papa, como vicario de Cristo en definitiva, el nuevo titular del «dominio universal»,[55] titularidad que cede a los emperadores mediante la figura jurídica medieval de la *investidura*.[56]

Ahora bien, la doctrina del agustinismo político, como veremos, empezará a perder fuerza con la aparición del *racionalismo tomista* en el siglo XIII, y se eclipsará definitivamente con el desarrollo de los grandes Estados occidentales durante el siglo XVI (la *razón de Estado* frente a la Iglesia, *cuius regio eius religio*). Una razón política que se abre camino, contra su absorción por parte del poder eclesiástico, a través del tomismo, pero también a través del *cesaropapismo*, por el que el poder eclesiástico se absorbe en el real, quedando este «espiritualizado» y el papado deslegitimado por «tiránico» (Marsilio de Padua, Guillermo de Occam, Lutero, después; Enrique VIII).

Estas corrientes, en cualquier caso, agustinismo político, racionalismo tomista y cesaropapismo— confluirán polémi-

camente en el contexto de la conquista americana, siendo así que el agustinismo político, consolidado a través de esta asociación entre *Mahoma y Carlomagno* (atendiendo a la célebre tesis de Henri Pirenne),[57] todavía estará detrás, como enseguida veremos, como justificación de los primeros documentos nos referimos a las *Bulas alejandrinas*, generadas por el papado tras la vuelta de la primera expedición colombina.

EL EXPANSIONISMO ISLÁMICO Y LA CAÍDA DEL IMPERIO ROMANO OCCIDENTAL

En efecto, con el despliegue del islam en su primer desarrollo califal, desde Arabia hasta la península Ibérica, el mar romano, el *Mare Nostrum*, va a quedar dividido en dos partes (norte cristiano/sur musulmán), lo que provocará la definitiva caída del Imperio romano —siguiendo las tesis de Pirenne— pues la estructura del Imperio romano de Occidente, aunque degenerada, aún permanecía en los «reinos sucesores» formados tras las invasiones bárbaras procedentes del norte, y el Imperio de Oriente ahí seguía, resistiendo cualquier invasión.

Así pues, según la tesis clásica de Pirenne, son los bárbaros del sur (Mahoma) y no los del norte los que definitivamente acabarán con el tejido imperial romano al romper la unidad del Mediterráneo occidental. Digamos que la circulación de mercancías entre los puertos del *Mare Nostrum* (es decir, mar libre de barbarie) era un vórtice —alimentado desde las distintas partes del imperio, y desde las de fuera del imperio que por diversas rutas confluían en él— que servía de sostén energético a la morfología imperial. Ya los vándalos amenazaron la unidad romana del Mediterráneo occidental, pero van a ser los mahometanos los que cierren definitivamente las fuentes energéticas de las que se alimentaba el Imperio de Occidente al quedar el litoral, con sus puertos, teológico-políticamente dividido en un norte cristiano y un sur musulmán.[58]

La mitad del orbe va a permanecer así infiel, reacia al bau-

tismo, y por tanto fuera de la «ciudad de Dios», es decir, va a permanecer al margen de la «ciudadanía» en tanto que gentilidad musulmana (serán vistos como los nuevos *siervos naturales*), pero además en enemistad *(hostes)* con ella. El islamismo, además, interpretado desde el cristianismo como herejía suya (según la idea de Juan Damasceno), va a tornar en infieles a regiones que previamente permanecieron en el seno cristiano, siendo así que su recuperación («reconquista», «cruzada») va a estar plenamente justificada sin más, buscándose incluso el contacto con la Iglesia oriental que, con la expansión coránica, quedó aislada *in partibus infidelibus* (la mozárabe, en el caso de la península Ibérica; las Iglesias orientales, joaquinismo, nestorianismo, etc., en el caso asiático).

Pues bien, es precisamente esta plataforma, este mar dividido (ahora sí, *Medi Terraneum*), la razón que va a poner en marcha la empresa colombina de la mano de los Reyes Católicos: en cierto modo, América no es sino un producto, un «descubrimiento», de esta división.

En efecto, una vez consumada la tarea reconquistadora peninsular, y teniendo como fin al que dirigir sus planes a «todas las gentes», tanto España (Castilla, que tenía, para empezar, que ocuparse de la «gente musulmana» de Granada)[59] como Portugal emprenden tareas políticas imperialistas de alcance ya efectivamente global (en contraste con los imperios antiguos) por las que la lucha contra el islam no se agota en su expulsión de la península Ibérica, sino que desborda esos límites; se trata ahora de derrotarlo por completo y «burlarlo esféricamente», buscando su retaguardia.

Tanto España como Portugal cuentan en su seno, procedente de la ciencia griega, con el conocimiento de la «teoría esférica» sobre la Tierra, una teoría que desde Eratóstenes, Posidonio, Ptolomeo, etc., llegó a Colón, probablemente vía Toscanelli, y terminó siendo determinante para el desarrollo del imperialismo español desde los Reyes Católicos.[60]

Porque la toma de Granada, tan celebrada en Italia,[61] venía a representar una gran victoria pero parcial sobre el islam, cuya expansión, tras la caída de Constantinopla en manos de los turcos (1453), es prácticamente imparable: Italia, y por tanto Roma, corazón de la cristiandad católica (fracasados los intentos de unión con la Iglesia oriental), es amenazada por la Sublime Puerta al hacerse esta con el control de Mediterráneo oriental (y lo será durante todo el siglo XVI hasta 1571 en Lepanto, mismo año, por cierto, de la fundación de Manila).

Así, en tal contexto, las vías atlánticas ofrecidas por la teoría esférica, por las que se van a derramar los imperios ibéricos hacia el sur (africano) y hacia el poniente, aparecieron a los Reyes Católicos y al rey de Portugal como modos geoestratégicos de burlar a los turcos, buscando, además, una posible alianza con los (supuestos) reinos cristianos orientales (mito nestoriano del Preste Juan):

> Las empresas perseguían un fin defensivo: la lucha contra el islam agresor, para lo cual se pretendía encontrar un apoyo en los reinos cristianos de los confines del mundo y llegar a una acción conjunta.[62]

Colón, con aires mesiánicos, como si él protagonizase una segunda venida de Cristo, lo expresará con toda claridad en su diario:

> Y Vuestras Altezas, como cathólicos cristianos y prínçipes amadores de la sancta fe cristiana y acreçentadores d'ella y enemigos de la secta de Mahoma y de todas las idolatrías y heregías, pensaron de enviarme a mí, Cristóval Colón, a las dichas partidas de India para ver los dichos prínçipes y los pueblos y las tierras y la disposición d'ellas y de todo, y la manera que se pudieran tener para la conversión d'ellas a nuestra sancta fe, y ordenaron que yo no fuese por tierra al Oriente, por donde se acostumbra andar, salvo por el camino de Occidente, por donde hasta oy no sabemos por cierta fe que aya passado nadie.[63]

Es decir, las empresas de las sociedades políticas ibéricas se van a proyectar ahora, contando con ella, sobre la propia esfericidad del globo, que, repartido hemisféricamente en Tordesillas, tendrá que ser recorrido y, por tanto, medido y cartografiado, bien por la vía del Índico (doblando el cabo de Buena Esperanza: Bartolomé Díaz en 1488 y la *volta* desde la India de Vasco de Gama en 1498), bien por la ruta de poniente (intransitada hasta el momento, *non plus ultra*), para llevar a cabo la consumación «ecuménica» de tales empresas y distribuir así la ley evangélica por todo el orbe a fin de que

la totalidad del género humano que lo habita, tal es el plan, quede efectivamente sujeta a esta ley. Ya no se justifica, pues, la expansión imperialista (antiislámica) como mera restauración de la «pérdida de España».

Resultado de ello, en particular de la vía seguida por España, es el descubrimiento y constitución (organización política, económica, geográfica, administrativa, eclesial, etc.) del continente americano («Nuevo Mundo», no contemplado de hecho en los cálculos), y la posterior apertura por Magallanes de la vía «pacífica» entre Nueva España y la especiería, que venía a completar el recorrido «esférico» y, navegando hacia el oeste, tomaba contacto por fin con la India, el Catay y las Indias orientales en donde, y ahora sí según lo previsto, de nuevo volvía a aparecer «el moro».

La circunnavegación llevada a cabo por Elcano resulta, pues, determinante en la consumación del proyecto, como primera constatación práctica de la teoría esférica, al pasar el globo de estar en los libros, como posibilidad *filosófica*, a estar en la realidad (siempre con los ajustes necesarios), siendo así que, por primera vez, los pies de un hombre lo recorrieron. Y así, podrá decir José de Acosta en ese verdadero *best seller* que fue su *Historia natural y moral de las Indias*:

> ¿Quién dirá que la nao *Victoria*, digna, cierto, de perpetua memoria, no ganó la victoria y triunfo de la redondez del mundo, y no menos de aquel tan vano vacío, y caos infinito que ponían los otros filósofos debajo de la tierra, pues dio vuelta al mundo y rodeó la inmensidad del gran océano? ¿A quién no le parecerá que con este hecho mostró que toda la grandeza de la tierra, por mayor que se pinte, está sujeta a los pies de un hombre, pues la pudo medir?[64]

La expedición de Elcano representa así un hito decisivo para la historia universal y no solo para España: cierra el campo de la geografía terrestre, definiendo los límites sobre

los que puede desplegarse el expansionismo imperial (la Tierra no es infinita, inagotable), pero abriendo, a su vez, múltiples rutas virtuales que invitan a su recorrido real, pues la esfera, si bien está definida y mensurada por el hombre, no está aún saturada en su superficie (se hace evidente, por la propia consistencia de la esfera, que existen partes suyas con las que aún no se ha entrado en *comunicación*).[65]

De este modo, por la propia lógica expansionista católica (καθολικός, *katholikós*, esto es, que mira al *todo*), que busca globalizar la «Santa Fe», los límites del imperio son continuamente desbordados, rectificados con su dilatación, siendo así que los límites del Imperio español, sobre todo cuando la determinación de la «raya» de Tordesillas se vea difuminada (aunque no completamente borrada) en las Cortes de Tomar al producirse la anexión de Portugal en 1581 —lo que el gran Braudel llamó el «viraje del siglo»—,[66] terminarán por identificarse (o confundirse) con «los límites del mundo» en su concepción esférica. El jesuita Pedro de Ribadeneyra, en su exhortación a la Armada Invencible, lo pondrá de manifiesto con elocuencia:

> Por esta reputación e imperio tan extendido, es el rey don Felipe nuestro señor el mayor monarca que ha habido jamás entre cristianos; […] los límites de su imperio son los límites del mundo; y juntando con su grandeza a Oriente con Poniente y al polo Ártico con el Antártico o el Norte con el Sur, enviando sus poderosas armadas y estandarte real a Angola, Congo, Monomotapa, Guinea, Etiopía, Sino Arábigo, Sino Pérsico, a la Florida, Santo Domingo, Cuba, Méjico, Perú, Goa, Malachas, islas de Luzón o Filipinas, China y Japón, rodeando el universo sin embarazos ni estorbos.[67]

El propio lema de Felipe II, *«non sufficit orbis»*, ilustrado con una esfera y un caballo al trote, acuñado en la misma línea del *plus ultra* carolino y aun superándolo, habla sin duda de la conciencia imperialista globalizadora que de ello

tenían los monarcas españoles.[68]

El Viejo Mundo, en efecto, se ve desbordado, superado por los dominios de Felipe II, y así queda reflejado en la expresión de Ariosto, que hará fortuna («No se pone el sol»), por la que, de nuevo haciendo referencia a la proyección esférica (global) del Imperio español, se destaca el hecho de que no hay precedentes antiguos, aun siendo heredero suyo, de este dominio imperial moderno:

> Por tal obra, la voluntad suprema no solamente de este imperio entero tiene ordenado darle la diadema que fue de Augusto, Traján, Marco y Severo, mas de toda la tierra de acá extrema, do nunca el sol ni el año abre sendero: y bajo este Monarca quiere a punto que haya solo un rebaño y pastor junto.[69]

DIFERENCIAS ENTRE EL IMPERIALISMO PORTUGUÉS Y EL ESPAÑOL

Ahora bien, a pesar de su unión posterior (que no fusión), ambas sociedades ibéricas, España y Portugal, van a mantener, por diferentes razones, una perspectiva bien distinta ante América.

Así, mientras que, en su desarrollo imperialista (y siempre concebido como «reino» jamás como «imperio»),[70] Portugal se va a ceñir, en parte por su propia debilidad interna, a la formación de factorías en los contornos de las regiones africanas y asiáticas con las que entra en contacto (por otro lado ya conocidas de «los antiguos», aunque fuera oscuramente), Castilla (más poderosa, no solo demográficamente, y titular además del imperio)[71] va a penetrar y a formar réplicas de la propia España o de partes suyas en las Indias americanas (Nueva España, La Española, Castilla de Oro, Nueva Granada, Nueva Galicia, etc.), arraigando en ellas de un modo mucho más profundo de lo que lo hará Portugal en África o en Asia.

Estas diferencias entre el imperialismo español y el portugués, que muchas veces se pasan por alto o bien se confunden deliberadamente, terminan por reaparecer con más o menos claridad en buena parte de la historiografía.

Así, por ejemplo, Demetrio Ramos[72] las contempla distinguiendo, sobre una tipología más amplia que comporta distintos géneros y especies de imperialismo, entre el género de *colonización de posición*, que correspondería a la portuguesa, frente al género de *colonización de arraigamiento*, al

que pertenecería la española. Un arraigamiento español, además, que se establece —como tendencia más frecuente, según Ramos— bajo la especie de la *asociación* con la población indígena, lo que implica su conservación y transformación, pero nunca su aniquilación, produciendo, entre otras cosas, el mestizaje actualmente tan característico y extendido de la América hispana y que no se encuentra ni en Norteamérica ni en el Brasil actuales.[73]

Ricardo Levene, por tomar otra referencia, aún va más allá y demuestra, en su libro de título elocuente, *Las Indias no eran colonias*, lo inadecuado de alinear indistintamente, bajo el epígrafe de *colonización,* la actividad política de los imperios, cuando el español no es, *stricto sensu*, «colonialista». Es decir, España, en sus vínculos con las sociedades sobre las que impera, no establece, como sí lo hará Portugal, una relación asimétrica colonia/metrópoli, privilegiando a esta sobre aquella, sino que hay, o por lo menos se busca, una continuidad (simetría) legislativa (administrativa, judicial, lingüística, etc.) por la que, en efecto, las Indias «ni eran colonias» ni nunca se concibieron como tales, sino más bien como partes integrantes de la propia monarquía (es decir, España, fuera de la península, sigue siendo España), que precisamente llegaban a serlo (partiendo de una situación asimétrica determinada por la condición etnológica, «subdesarrollada» diríamos, en la que se encontraban las sociedades indígenas) por la resimetrización practicada sobre las Indias por la acción imperial, «elevando» a las sociedades indígenas a una condición de igualdad con la sociedad titular del imperio a la que se incorporaban (Castilla).

Así pues, y comoquiera que sean contempladas sus dife-

rencias, la cuestión es que estas tienen lugar, no porque al «genio» español le dé, no se sabe cómo, por practicar la filantropía, ausente por lo visto en otras naciones (lejos está de nosotros el maniqueísmo, desde el que para combatir la leyenda negra se inventa una rosa), sino porque, por razones estrictamente histórico-materialistas (en donde no cabe ninguna clase de «genialidad» espiritualista), es España, y no Portugal, la que tiene que afrontar y tratar políticamente con la novedad antropológica derivada de la nueva reconfiguración del mundo producida con la «navegación hacia poniente»: la «humanidad americana» que, desconocida por los antiguos en su concepción tripartita del mundo,[74] va a quedar completamente transformada, nunca aniquilada, insistimos, por el imperialismo hispano, cuya justificación va a residir justamente en dar forma civilizada a esa materia indígena con la que se encuentra. Una materia, a su vez, que por su novedad y densidad va a influir de manera decisiva en el desarrollo de la forma imperial española, precisamente por ello muy diferente a la portuguesa (el Portugal americano, es decir, Brasil, no representa en el siglo XVI más que una serie de escalas en la ruta de las Indias orientales, así como una reserva de madera del Brasil).[75]

Un contraste derivado del hecho americano que se va también a marcar ulteriormente, *mutatis mutandis*, en el distinto enfoque que España y Portugal mantendrán sobre el Extremo Oriente y las Filipinas,[76] en donde, por la propia lógica de su expansionismo esférico, se van de nuevo a confrontar ambos imperialismos en la cuestión de la demarcación en el Pacífico del antimeridiano.[77]

En definitiva, España descubre, resultado de la operación

colombina, y esto es lo determinante del imperialismo español en contraste con el portugués, un nuevo continente (una cuarta parte), una cuarta parte que no está vacía, que no es *res nullius*, sino que está habitada, y habitada además por hombres: *de indis.*

En efecto, en torno a esta materia indígena se va a plantear la cuestión relativa a la legitimidad de los títulos que justifican la presencia (soberana o no) de los españoles en Indias, y esto (lo que Hanke ha llamado «lucha española por la justicia»), lejos se ser una cuestión meramente superestructural (así la consideran, sin embargo, muchos),[78] va a ser, por la sistematicidad y recurrencia del planteamiento, esencial en la configuración de los fines, planes y programas de acción del Imperio español en América.[79]

Un cuestionamiento que es necesario subrayar una vez más y cuyo alcance no tiene parangón en el desarrollo de otros imperios,[80] resulta del propio planteamiento y sobre todo de las resoluciones tomadas al respecto, una forma imperial muy singular cuyo papel en la historia universal ha sido muchas veces minusvalorado, cuando no, ya lo hemos dicho, tendenciosamente trastocado («leyenda negra»).[81]

Algo tan positivo y tan poco superestructural como la *Legislación de Indias* —que regula las actividades desarrolladas en las provincias y virreinatos españoles, y que no tiene homólogo en otros imperios coetáneos— es producto de las resoluciones dadas a esta cuestión, una legislación que presupone, obviamente, toda la organización institucional fundada en América, réplica de la castellana, y que canaliza dichas actividades buscando esa resimetrización por «elevación» de la que hemos hablado.

Y aquí, pues, hay que situar las diferencias entre el impe-

rialismo portugués (sobre el cual después se superpondrá el holandés y a continuación el inglés, siguiendo su modelo) y el imperialismo español, y se ponen además de manifiesto sus diferencias ya desde el principio, que también explicarían las desavenencias producidas entre Colón y los Reyes Católicos.[82]

En efecto, la presencia española en las Indias occidentales, precisamente por su condición imperial, se justifica a través de la defensa de un canon antropológico (que nosotros definiremos como *canon tomista-vitoriano*) según el cual el género humano aparece degradado, o en camino de su degeneración *(destruición)*, si no está regido por formas rectas de organización política. Rectitud política, tutelada por España, que tiene como condición necesaria el cumplimiento de la «ley natural», que paradójicamente no es general en toda la humanidad, pues existen formas tan degradadas de organización social e institucional que, aun reconocidas como antropológicas, mantienen a los hombres en condiciones realmente infrahumanas (bestiales, zoológicas).

El imperialismo español justifica su actividad, ahora ya a escala global, precisamente como liberación de todos los hombres de tal condición, por lo que puede incluso hacer la guerra, «título de civilización», a aquellos que persistan en tal condición y se resistan a su liberación a fin de distribuir —al igual que el Hermes del mito de Prometeo en su versión platónica—[83] las virtudes políticas entre todos ellos, buscando así que «todas las gentes» estén en condiciones con el tutelaje español, y en aras de su salvación, de recibir el mensaje neotestamentario. Se trata pues de restaurar (restablecer) la «dignidad» antropológica de «todos los hombres»

pues todos tienen en común su procedencia adánica, para poder de este modo ser invitados (nunca obligados) a escuchar la «buena nueva» (que algunos hombres ni siquiera conocen) y librarse así, al cumplir con la ley evangélica, de la herencia de los primeros padres: esto es, el pecado original. [84]

Sobre esa nueva materia bárbara, gentil, pagana, va a proyectar España su dominio imperial, siendo justificado por la difusión en ella —vía temporal— de la «civilización» pero siempre interpretando —vía espiritual— su expansión civilizadora como *praeparatio evangelica*. Es decir, *civilizar* (hacer ciudades) como introducción evangélica, esta es la función del nuevo «dominio universal», de tal modo que la «humanidad india» (igualmente descendiente de Adán) acceda al camino de Cristo y se pueda así también cerrar sobre ella, dada su condición humana, el círculo dogmático cristiano.

Pues los indios, esas gentes que habitan y ocupan una buena parte del orbe hasta ahora desconocida, ¿acaso no tienen derecho, por su condición humana y como descendientes de Adán, a recorrer el camino de la salvación *(parousía)* y participar de la «ciudad de Dios»?

Ahora bien, esta justificación no se presenta de un modo evidente sino que, al contrario, suscita desde el principio numerosas controversias: la justificación imperial de la acción española en las Indias no va a dejar de abrirse paso, pero lo va a hacer de un modo muy polémico (una polémica que llega hasta la actualidad) al ser afrontado el asunto, sobre la marcha, desde enfoques diversos y enfrentados.

Y es que, para empezar, los reinos de Indias (así serán conocidos) no representan precisamente un territorio «recupe-

rado» al islam, sino que, si bien están habitados por paganos, estos no son, *prima facie*, enemigos de la fe, al menos no se les puede imputar tal actitud pues no rechazan el mensaje cristiano, dado que ni siquiera lo conocen. La cuestión *de indis* pasa así a alinearse con las cuestiones que planteaban tradicionalmente los infieles judíos y musulmanes (también los cismáticos),[85] pero con una diferencia esencial: mientras que estos últimos, conociéndola, han rechazado la ley evangélica (por contumacia unos, apegados a la ley antigua mosaica; por el camino de la herejía los otros), los indios, sin embargo, no la han podido rechazar porque la desconocían, de modo que la gentilidad o paganismo de los indios se basa más bien en una ignorancia no culpable («invencible»), de condición completamente diferente a la de israelitas e ismaelitas, enemigos de la fe cristiana.

El indio no está, pues, en pecado, sino más bien «en pena», como dirán Vitoria y Acosta,[86] lo que los asimila a la condición en la que estaban los hombres, ignorantes de la ley evangélica, con anterioridad a la venida de Cristo.[87]

Así pues, el «recubrimiento cristiano» del terreno perdido ante el islam no justifica —no puede justificar en este caso pues no hay tal recuperación— el dominio español en las Indias. El imperialismo español ya no puede ser considerado como un mero reflejo antiislámico, en cuanto restauración de la «pérdida de España», como sí se lo pudo considerar, al menos en este terreno jurídico, en su expansión peninsular, sino que el proyecto desborda ahora completamente la península, al pasar a las Indias, y lo hace sin que la idea goticista-mozárabe de reconquista pueda explicar (justificar) ese salto.

Dado que es insuficiente la idea de «devolución» que presidió hasta el momento la acción de España frente al islam peninsular,[88] la cuestión es determinar de dónde proceden esos derechos y legitimidad, si es que existen, para *prolongar* la expansión imperialista española más allá de la península: ¿cuál es la fuente, origen y naturaleza de este poder que justifica la dilatación de España por el orbe americano si no puede ser su *reconquista*? ¿Cuáles son sus títulos?

Precisamente como cobertura de legitimidad para esta expansión van a aparecer, derivadas del poder eclesiástico y en la línea del agustinismo político, las famosas *Bulas alejandrinas*, documentos dados tan solo a dos meses del regreso de Colón de su primer viaje, y por los que el Papa *investía* a los Reyes Católicos no solo del poder temporal (imperio), sino también del espiritual (Real Patronato) sobre las tierras descubiertas «y por descubrir», siempre bajo la condición del compromiso real de su evangelización.

Ahora bien, ¿eran suficientes? Es más, ¿eran legítimas? ¿Acaso tenía el Papa el poder de ceder el imperio sobre el orbe?

Entre los teólogos españoles de los siglos XV y XVI se va imponiendo el tomismo sobre el agustinismo político[89] como justificación teológica del poder político, pues desde la perspectiva tomista la formación de la sociedad política no se ve subordinada al poder pontificio (como no está la razón subordinada a la fe en la doctrina tomista), sino que se concibe como independiente, en su terreno propio, pero sin tampoco entrar en conflicto con él: Tomás de Aquino reconoce el derecho temporal del Estado, y con él el derecho de gentes pues este no queda anulado —por más que se subor-

dine a él en el orden espiritual— por el poder pontificio. Para el tomismo no es necesaria la fe cristiana para gobernar rectamente, sino que es suficiente la razón, que es común a todos los hombres, reconociéndose así la legitimidad de los gobiernos paganos.

Reaparece así, eclipsado en la época medieval por el agustinismo político, la idea del derecho *natural* del Estado que, bajo la cobertura del tomismo pero también del occamismo, permitirá el florecimiento de los grandes Estados formados a partir del siglo XV. Estos beben del derecho romano y llegan, celosos de su independencia frente al papado, a volverse contra él (que, insistimos, será considerado como tiránico).[90]

En Italia todavía prevalecerá el agustinismo político, pero en algunos Estados europeos llegará a cristalizar, en el extremo opuesto, la doctrina del cesaropapismo, según la cual el poder espiritual (o eclesiástico) queda absorbido en el poder civil del rey (el anglicanismo es el resultado más evidente de la formación de esta tendencia), posición que será también combatida por los teólogos españoles (así Suárez en su *Defensio fidei* contra el rey de Inglaterra). En Francia, a través de la concepción sagrada de la monarquía, se tenderá también hacia el cesaropapismo pero en formas intermedias (galicanismo, conciliarismo), sin llegar al extremo inglés.

Pero en España cuaja de un modo más consistente el racionalismo tomista, en concreto en la llamada Escuela de Salamanca,[91] dando lugar a toda la tradición teológica del siglo XVI desde cuyos centros neurálgicos (Salamanca, Alcalá, Valladolid, etc.) se afrontará el problema de la legitimidad de la presencia, dominio y conquista española del Nuevo

Mundo.

La neutralización del agustinismo político a favor del tomismo significará la revitalización del derecho natural del Estado no solo en favor de los Estados cristianos (frente al Papa), sino también en favor de los gobiernos paganos, en particular de los indios, gentes cuya infidelidad —y esta va a ser la posición dominante— no les hace perder el dominio sobre «sus» reinos.

Así, los derechos del Papa, los derechos del Estado —esto es, el derecho de los príncipes, cristianos o no— y los derechos del emperador serán ahora reconsiderados en cuanto a sus límites y jurisdicción desde la tradición tomista, y el imperialismo español, evitando los extremos del teocratismo y del cesaropapismo, va a seguir una vía racionalista en su acción en las Indias, por la que el imperio impondrá pero observando el derecho de gentes, de tal modo que los indios, las naciones indias, nunca van a dejar de ser propietarios de sus reinos (o de ser considerados como tales) a pesar de quedar subordinados a la acción imperial católica.

La cuestión que vamos a abordar y tratar de resolver no es ni mucho menos nueva. Se trata de analizar el carácter, por su formación e institucionalización, de la norma imperial española tal como esta se despliega sobre el Nuevo Mundo; una acción imperial cuya justificación para actuar sobre los reinos de Indias recién descubiertos se abrió paso de forma muy polémica, a través de las controversias jurídico-teológicas que tal acción suscitó, y que llegan en algunos momentos a paralizar la obra de conquista en espera de su resolución, influyendo así decisivamente en la norma fundamental española que preside el desarrollo imperial en Indias.

Una norma pues, aquilatada y definida a través de tales discusiones, cuya trayectoria, si bien se desarrollará bajo el tipo del *imperialismo generador*, tampoco significará la ausencia de acción depredadora por parte de los españoles en América, de sobra documentada, aunque siempre entendida, y esta es la cuestión, como una relajación abusiva que puede eclipsar circunstancialmente, pero no anular, la norma fundamental generadora. Una acción depredadora, hay que decir, procedente en general de la iniciativa particular y que, como veremos, será ya denunciada como abusiva por aquellos que defendían la licitud de la presencia soberana de España en América —Vitoria, Sepúlveda, fray Toribio de Benavente, etc.—, y no solamente por aquellos que rechazaban de plano por ilegítima tal presencia soberana y que, por cierto, llegaron a exagerar ampliamente, como Las Casas,[92] esas prácticas depredadoras.

Es más una relajación abusiva que, lejos de probar la condición depredadora del imperialismo español (como se sigue insistiendo desde la leyenda negra), prueba más bien lo contrario, pues es desde esta «justicia» política, implantada en las Indias por la propia acción imperial española tratando de resimetrizar a las sociedades indígenas y ponerlas en pie de igualdad con el conquistador (el imperio es «carga y no favor», dirá Las Casas),[93] desde la que se verá su desviación (abuso) —y así la verán muchos— como causa de agravio para las mismas sociedades indígenas (reinos de Indias).

En efecto, un desvío injusto de una norma que procura simetría (generadora) se hace aún más intolerable y odioso para el que la sufre, que una norma directamente despótica (depredadora), en la que la inferioridad servil se asume como norma.[94] La acción generadora se puede encontrar así con una mayor resistencia en su despliegue imperial sobre el campo político (al implantar instituciones de gobierno, educativas, productivas) que la acción depredadora que busca, sin más, la explotación y extracción de energía. Desde luego, Inglaterra tuvo muchas menos dificultades en su trato (gobierno indirecto) con las sociedades africanas (la trata de esclavos inglesa llega a cifras que están fuera del alcance de cualquier otra potencia) que España con las americanas.

Sea como fuere, hablar de la justificación, teológica o filosófica, de la conquista de las Indias, implica hablar de la justicia que allí de hecho se está administrando, esto es, implica hablar del régimen jurídico indiano, del derecho indiano *(Leyes de Indias)*, y de las categorías jurídicas cuya aplicación sobre las Indias por parte de la Administración imperial es precisamente objeto de controversia teológica o filosófica.

Un régimen jurídico que, si bien es un trasplante del derecho castellano alimentado por el Fuero Juzgo, las Partidas alfonsinas, etc., por el que se allanan las diferencias entre las sociedades indígenas y la sociedad hegemónica castellana —resimetrizándolas[95] a partir de una situación de asimetría previa—, también hay que decir, sin embargo, que es un régimen especial pues se contemplan en la formación de las Leyes de Indias las instituciones indígenas previas.

Así pues, la legislación indiana no hace sin más *tabula rasa* sobre la legislación indígena, sino que más bien la recubre acomodándose a ella, pero, eso sí, para terminar transformándola.

Además, también hay que insistir en que la legislación de Indias no se implanta de una vez sino por etapas, que son además justamente resultado de las propias controversias teológicas y filosóficas suscitadas en torno a su legitimidad, por lo que no tiene sentido hacer un juicio global sobre ella sin cometer anacronismo. Controversias surgidas siempre en torno a la característica y disposición de la propia materia indígena (los indios, sus organizaciones sociales, sus capaci-

dades de gobierno, su paganismo), sobre la cual, y para reorganizarla, procura recaer la forma jurídica imperialista. Esta forma jurídica, sin embargo, sufre constantes variaciones, transformaciones y rectificaciones en función de su acomodación a la disposición indígena, según se van sucediendo los descubrimientos y conquistas, y cuya casuística llega a hacerse tan compleja que el legislador se ve obligado a hacer compilaciones o *summas* para solventar las contradicciones, desajustes, omisiones y reiteraciones del ya espesísimo, pasado el primer tercio del siglo XVI, cuerpo legal indiano.[96]

LA VISIÓN DEL INDIO Y SU INFLUENCIA EN LAS LEYES DE INDIAS

Desde el principio, la «humanidad» indígena presentaba, desde la perspectiva española, una doble cara representada en las Antillas por los caribes, por un lado, y por los taínos por otro, descritos ya por el jerónimo fray Ramón Pané en lo que supone el primer documento dedicado a ello.[97] Una doble cara que podríamos recoger, esquemáticamente, en la visión que de su condición ofrecen Anglería, que subraya los aspectos más amables del indio en la línea del «buen salvaje»,[98] y Fernández de Oviedo, que destaca aquellos aspectos más odiosos.[99]

Una doble cara que influirá, según se subraye más uno u otro aspecto, en las distintas posiciones que entran en liza en las controversias, así como en la propia legislación, que sobre la marcha y por etapas va regulando, a partir del núcleo jurídico castellano, las relaciones inmersas en el propio proceso de transformación y reorganización de la materia (institucional, social) indígena en toda su complejidad.

Hay que subrayar que la legislación de Indias supone coordinar una variedad enorme de intereses, los derivados de las distintas facciones que participan en el proceso (soldados, encomenderos, misioneros, los propios funcionarios), con frecuencia difícilmente conciliables, y que muchas veces se cruzarán en sentido opuesto, teniendo que ser solventadas o neutralizadas precisamente mediante la acción imperial: numerosos nudos gordianos se presentaron en este sentido a los gobernadores, oidores, consejeros, alcaldes, regidores y

demás funcionarios. Sobre todo al principio, cuando el cuerpo institucional aún no estaba desarrollado y aún no se tenían claros sus fines, las «fugas» o divergencias sobre la norma se produjeron con mayor facilidad (desórdenes, rebeliones, motines, etc.). Sin estar aún consolidado el proyecto ni su alcance (ni siquiera se tiene presente la realidad de un Nuevo Mundo en su verdadera magnitud), muchas veces no se sabía qué hacer, con la consecuente parálisis del proceso ante dificultades que, a la postre, se vieron precisamente como metapolíticas y que para su resolución imponían la mediación de teólogos y filósofos (más que juristas y canonistas).

García-Gallo llega a distinguir en este sentido *cuatro grandes etapas*[100] que es preciso tener en cuenta a fin de evitar anacronismos en el análisis del proceso (por ejemplo, es muy distinto el carácter de la norma imperial frente a las Antillas, en los primeros pasos de la conquista, que frente a las Filipinas, en las que la norma ya estaba aquilatada a través de numerosas revisiones jurídico-políticas y teológicas).

Así, desde 1492 a 1512, período que comprende las dos primeras etapas distinguidas por García-Gallo, se produce un proceso por el que tiene lugar, bajo el amparo de las *Bulas alejandrinas*, la incorporación del indio, en tanto que súbdito de la Corona, a través de toda la trama institucional castellana trasplantada tal cual y en bloque a las Indias (capitulaciones, almirantazgo, Consejo, protoencomiendas, [101] repartimientos).

Pero este primer paso es un primer paso dado desde el agustinismo político y es que las *Bulas alejandrinas*,[102] selladas como hemos dicho tan solo a dos meses de la llegada del primer viaje de Colón,[103] serán interpretadas, en estos primeros momentos (interpretación facilitada por el propio texto pontificio), como legitimación del derecho al dominio temporal, no solo al espiritual (Real Patronato), sobre las Indias y sus habitantes concedido por el papado en favor de los castellanos, cosa que, sin embargo, no termina de casar muy bien con el reconocimiento por parte de la Corona de la condición de «libres» dirigida a los indios (como lo hará Isabel la Católica en su famoso *Testamento*).[104] Una «libertad», pues, la del indio, reconocida, sí, en tanto que súbdito de un príncipe cristiano (libertad privada), pero negándoles, sin embargo, su «derecho natural» sobre «sus» dominios temporales (esto es, negando a los indios la libertad pública sobre sus reinos y señoríos), que de hecho no les son reconocidos en las *Bulas* al ser cedidos a los castellanos.

El papa Alejandro VI otorga a la Corona, a través de las *Bulas*, y al margen de la discusión de si esta potestad temporal pontificia se interpreta como directa o indirecta (en la línea de Juan de Torquemada y otros), la jurisdicción y dominio secular de unas tierras que, de ningún modo, se reconocen como propiedad de los indios:

> Y a vosotros y a vuestros dichos herederos y sucesores investimos de ellas [las dichas islas y tierra firme] y os hacemos, constituimos y deputamos señores de ellas con plena y libre y omnímoda potestad autoridad y jurisdicción. Decretando no obstante que por semejante donación, concesión, asignación e investidura nuestra, a ningún Príncipe Cristiano que actualmente poseyere dichas islas o tierras firmes antes del dicho día de la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo pueda entenderse que se quita o se deba quitar el derecho adquirido.[105]

Nada se dice en el bulario, en definitiva, de los derechos naturales de los infieles sobre sus dominios que, se suponía (y se supone y se supondrá, como veremos, desde el tomismo), no los pierden a pesar de su condición gentil, pagana, infiel. Las *Bulas*, al parecer, consideran a las tierras «descubiertas e por descubrir» como *res nullius*, sin más, pudiendo así ser cedidas a los reyes de Castilla,[106] con las consiguientes quejas por otro lado de otros príncipes cristianos (es célebre la queja atribuida al rey francés Francisco I, cuando preguntaba quién era el Papa para disponer del «testamento de Adán»).

Por supuesto, además, el Papa cede a la Corona española el dominio espiritual sobre las Indias (también sobre Granada), con una legitimidad de la que pocos dudan en este caso (obviamente, el Papa sí tiene autoridad máxima en este sentido, aunque veremos que esto enseguida va a ser cuestionado con la Reforma), teniendo también la Corona castellana potestad eclesiástica en las Indias: es el Real Patronato (re-

novado y potenciado después por Julio II), para proveer cargos eclesiales e investirlos con total libertad (incluyendo, por supuesto, la provisión de las sedes episcopales).[107]

Sea como fuere, bajo la perspectiva del agustinismo político algo matizado y tras el fracaso de Colón y la suspensión de sus cargos, sustituido por el malogrado Bobadilla (Colón pretendía, como ya hemos observado, hacer de aquello una factoría de explotación esclavista, tipo genovés, lo que no permitió la Reina Católica), tiene lugar todo el despliegue institucional castellano con el establecimiento de la Casa de Contratación en Sevilla, las audiencias (la primera en Santo Domingo, aunque más nominal que efectiva), los cabildos municipales, y por supuesto, a raíz de la obtención del Real Patronato, comienza un desarrollo importante, aunque desigual, de la Iglesia secular (entre otras figuras, Las Casas, antes de ser dominico, fue clérigo secular y propietario de una explotación de indios repartidos a su cargo).

Tras una primera etapa en la que aún podría haberse determinado la conquista en favor de la iniciativa individual, personal, si los reyes hubieran dejado hacer al que era, al cabo, almirante de Castilla, termina por imponerse en la segunda etapa, a través de Bobadilla primero y de Ovando después, la dirección de la Corona en el proceso, corrigiendo (corrección que conducirá a los famosos *pleitos colombinos*) aquellas primeras concesiones a la iniciativa personal colombina.[108]

LA ENCOMIENDA COMO SOLUCIÓN A LA DONACIÓN PONTIFICIA: ¿ES COMPATIBLE CON LA LIBERTAD DEL INDIO?

Junto a ello además, y de nuevo frente al monopolio colombino de la primera etapa, se implanta en la segunda el régimen de la *encomienda*, ahora ya, a partir de Ovando, plenamente institucionalizada (extendiéndose a San Juan, Jamaica y Cuba), bien es verdad que después de un primer intento, a instancias de la Corona, de supresión por su parte que enseguida veremos.

La encomienda y el repartimiento, a pesar de lo discutido de su implantación y de los varios intentos de supresión por parte de la Corona, empezarán —y a la postre terminarán— siendo una de las bases socioeconómicas, seguramente la principal, del arraigamiento de los españoles en las Indias al depender su sustento del trabajo de los indios.[109] Es así que la institución de la encomienda y su configuración terminará siendo decisiva para la definición de la norma imperial española en las Indias.

Dicho de otro modo, la norma imperial española pasa por la implantación de la institución de la encomienda, quedando el modo de producción español en América ligado a ella,[110] y son buena prueba de ello los intentos fracasados de suprimirla, empezando por el de Ovando.

Porque estas instituciones, la encomienda y el repartimiento,[111] a pesar de su carácter particular (señorial) en origen, se verán sometidas a un riguroso control por parte de la Corona que impedirá (corrigiéndolos) que los intereses

parciales (señoriales) prevalezcan sobre los generales (reales).

Las encomiendas y repartimientos terminarán por entenderse, sobre todo tras su reforma a partir de la segunda mitad del siglo XVI (lo que Zavala llama *encomienda reformada*), como tributos debidos por los indios al rey y que este subroga en los encomenderos (así aparecerá en las leyes recopiladas de 1680), y por tanto no es una cesión de jurisdicción sin más del rey a particulares —tal como fue interpretada y condenada por ello por Las Casas y otros a la vista de su desarrollo antillano—,[112] lo que le hace perder ese carácter medievalizante (feudal) con el que muchos la asociaron y todavía la asocian.[113]

Precisamente, con la llegada de Nicolás de Ovando, primer gobernador real en La Española (abril de 1502), se va a producir el primer intento de someter a los indios a la Corona directamente (en sentido regalista, sin la mediación de encomenderos ni repartos), dándoles por tanto libertad plena respecto de la intermediación señorial (representada por la encomienda o la protoencomienda). Así, una vez considerados como personas totalmente libres, a continuación ya se les puede requerir al servicio de los españoles (bien en concierto o en behetría) e imponerles tributos sobre los jornales que ganasen diariamente con su trabajo. En definitiva, Ovando suspende la encomienda para hacer del indio un súbdito sin más de la Corona, y por tanto, una persona libre.

Pues bien, el intento fracasa, los indios huyen del trato de los españoles y se *asilvestran* (se dispersan y refugian en los montes), de manera que la Corona termina de nuevo por conceder a Ovando el poder de dar encomiendas y reparti-

mientos, y no abandona su aplicación: se termina por reconocer que hay que «compeler» u obligar a los indios a mantenerse bajo la tutela de los españoles aunque, de nuevo, remarcando, y aquí reaparece de nuevo el problema, su condición propia de «libres».

Así, en la Real Orden del 20 de diciembre de 1503 se dice:

> A causa de la mucha libertad que tienen los indios huyen de los cristianos y no trabajan. Por lo tanto, mandé que los apremiéis a trabajar, para que el reino y los españoles se enriquezcan, y los indios se conviertan al cristianismo. Se les pagará un jornal diario que por vos fuera tasado: lo cual hagan y cumplan como personas libres, como lo son, y no como siervos, y haced que sean bien tratados los indios.[114]

La encomienda pues, como es visible, y a pesar de sus problemas, no representa ni mucho menos una expropiación o servidumbre sin más (y menos la esclavización) del los indios (tampoco el repartimiento). Ni encomienda ni repartimiento representan, en modo alguno, un bien patrimonial disponible a voluntad del encomendero.[115] Por lo menos en teoría, en ambas instituciones los indios conservan su condición legal de libres (podían tener hacienda y bienes, incluso en algunos casos se conservaban sus sistemas jerárquicos y cacicazgos), para diferenciarlos jurídicamente de los indios esclavos, apresados como botín de guerra y que podían ser vendidos por el amo, además de no tener sueldo ni hacienda.

La encomienda no es, por tanto, exactamente una adquisición en régimen de propiedad de los encomenderos. Por mucho que se cometieran a veces prácticas abusivas, sobre todo en esta primera etapa antillana[116] en la que tanto el indio libre como el esclavo, sin distinción, terminan muchas veces por consumirse en el trabajo minero,[117] ello no sig-

nifica que el encomendero pudiese disponer de los indios encomendados como si los poseyera en propiedad.[118]

Con todo, no será el único intento, este primero de Ovando, de rectificar o incluso suspender por parte de la Corona las encomiendas y repartimientos (buscando el vasallaje directo de los indios, una vez reducidos a pueblos), y existen numerosos «experimentos» —así los llama Hanke— en este sentido a lo largo del siglo XVI con los que se trataba de mostrar que los indios podían gobernarse a sí mismos (sin recaer en la violación de la ley natural) o, cuando menos —y así lo intentará el propio Cisneros tras la muerte de Fernando—, reunidos en pueblos regidos por españoles (funcionarios), pero formados por población india totalmente libre y reducida a costumbres políticas, civilizadas (dotadas de «policía», como se decía entonces).[119]

Pues bien, prácticamente todos estos experimentos terminan por fracasar[120] y no se abandona el sistema de encomiendas y repartimientos que, a la postre, se mostrará como el único modo viable para el sostén económico de la conquista y por ello se prolonga, por su consistencia económica, hasta el siglo XVIII. Zavala concluye que el problema jurídico de la encomienda (que era en realidad teológico-jurídico) «encubría un problema económico primario de sustento de la vida de los españoles por medio de los trabajos de los indios».[121]

En todo caso, de momento, nadie cuestiona en absoluto la legitimidad del dominio temporal de los reyes castellanos en las Indias (siempre presupuesto en la encomienda y en el repartimiento), respaldada por el mandato pontificio. En ningún caso se plantea, también de momento, el que los indios

queden exentos de cargas tributarias impuestas por la Corona,[122] prueba irrefutable de la consideración favorable, sin que nadie lo ponga en duda, hacia la justificación teocrática, sostenida por las bulas, de la soberanía castellana sobre las Indias.

Durante estas primeras etapas prevalece, pues, el teocratismo pontificio (agustinismo político) como interpretación indiscutible de las bulas, pues los castellanos, además de tener el dominio espiritual cedido por el Papa (Real Patronato), se supone que tienen también, igualmente por donación papal, legitimidad para desarrollar sobre las Indias el dominio temporal, sin que ello suponga, por lo menos teóricamente (y aquí está el problema), la expropiación (privada) de los indios que, según mandato testamentario de la reina (como vimos), y como ocurría con cualquier súbdito de la Corona,[123] no podían ser «agraviados ni en sus vidas ni en sus bienes».

Con todo, y como señala inmediatamente García-Gallo, el ámbito de aplicación de este régimen jurídico que se va constituyendo bajo tales fundamentos durante estos apenas quince primeros años de presencia española en las Indias, abarca solamente a la isla La Española, y en los últimos tres años se extiende a Coquivacoa (hoy Maracaibo), el Darién (Panamá) y Puerto Rico. En este momento, además, a partir de la muerte de Isabel, el gobierno de Castilla sufre cierta crisis: derechos de Fernando sobre Castilla, segundo matrimonio de Fernando; «locura» de Juana, intereses ajenos a Castilla de Felipe el Hermoso. La atención de la Corona hacia estas remotas islas —que aún no son «América» y hasta Núñez de Balboa ni siquiera son «Nuevo Mundo»— se

mantendrá en un segundo plano,[124] sobre todo porque además nuevas empresas, de interés aragonés más que castellano, reclamarán una mayor atención: guerras de Italia y conquista de Nápoles, o la anexión de Navarra.

Se produce, pues, un debilitamiento del control de las Indias por parte de la Corona cuya consecuencia es un incremento de los abusos en un momento, además, en que la población indígena es puesta a trabajar en masa.[125]

En definitiva, dice García-Gallo, y en referencia a estas dos etapas:

> A lo largo de casi dos decenios [1492-1512], partiendo de la esquemática organización prevista en las Capitulaciones de Santa Fe, inicia su formación un Nuevo Derecho especial del Nuevo Mundo. Aunque no se diga o disponga expresamente, nadie duda entonces de que el Derecho de Castilla se trasplanta en su totalidad en bloque, en las nuevas tierras, y los reyes se limitan mediante disposiciones concretas a insistir en su aplicación o en adaptarlo a las peculiaridades concretas de las Indias [...]. Va formándose así una legislación indiana nueva, a la par también que nuevas costumbres; si bien tanto aquellas como estas, conforme a los viejos principios medievales [agustinismo político] que aún prevalecen sin discusión.[126]

Pero la perspectiva enseguida va a cambiar, tanto en la teoría como en la práctica.

LA JUNTA DE BURGOS Y LA PROBLEMÁTICA DOBLE CONDICIÓN DEL INDIO

En todo caso, ya desde este momento se pone en cuestión, sobre todo por parte de la Iglesia regular, la legitimidad de la soberanía española.

A la vista de los abusos y desórdenes cometidos, los dominicos, capitaneados por Pedro de Córdoba y llegados a La Española en 1510, comienzan a discutir no solo determinados aspectos del sistema jurídico y de su aplicación (encomiendas, etc.), sino, en general, la legitimidad de la presencia española en las Indias y su dominio en ellas.

En vísperas de la Navidad de 1511, Montesinos comparaba a los españoles, por el trato dado a los indios, con moros y turcos precisamente por desarrollar, a su entender, métodos coránicos —yihadistas, diríamos— más que apostólicos de anunciarles la fe;[127] estos sermones de Montesinos desencadenaron el conflicto al amenazar a encomenderos y propietarios españoles con no absolverlos en la confesión. Un conflicto que obliga a la Corona, en efecto, a replantear la cuestión.

Para resolver tal situación tiene lugar en 1512 la convocatoria por parte del rey Fernando —y tras una primera iniciativa suya que amenazaba con la expulsión de todos los dominicos de las islas si no se hacía callar a Montesinos—[128] de una Junta extraordinaria que reunirá en Burgos a juristas y teólogos para tratar el asunto: así Palacios Rubios, Gregorio López, como juristas, Matías de Paz como teólogo, Bernardo de Mesa, predicador del rey, entre otros, son convocados

para poner remedio de una vez por todas a los problemas allí generados. La asistencia de teólogos es prueba, insistimos, de que el cuestionamiento de la legitimidad de la conquista es general, metapolítico, no meramente jurídico-categorial, porque en este caso sería suficiente con la presencia de juristas.

La Junta tendrá a la vista, además, para que se vea cómo se atiende a las quejas, el memorial que Montesinos trajo a España para defender sus razones, y naturalmente, también serán atendidas las razones de los encomenderos, defendidas en persona por el franciscano Antonio del Espinal.

Pues bien, en esta Junta, lejos de abandonar el proyecto, como querían algunos dominicos, se decide reafirmar el derecho temporal además del espiritual de los castellanos sobre las Indias, consolidándose así el sistema del derecho indiano que se estaba aplicando de hecho —la celebración de la Junta coincide con la conquista de Cuba y con la gran expedición, al año siguiente, de Pedro Arias Dávila al Darién—, centrado ya plenamente en la encomienda.[129] Se incrementa, eso sí, su control para asegurar la protección de los indios y evitar los abusos a través de la institución del visitador que operaba dos veces al año; más adelante y ya en el continente, estas *visitas* o inspecciones serán desarrolladas de vez en cuando por los oidores, los corregidores o los propios virreyes.

Este sistema, sin embargo, no termina de ser consistente ni doctrinal ni jurídicamente al insistir, bien que precisándola con mayor rigor, en esa doble condición del indio en tanto que *libre* y *repartido*.

Precisamente para resolver esa (¿aparente?) incompatibilidad doctrinal entre el sistema de encomiendas y reparti-

mientos y la libertad general del indio, ahora empiezan a aparecer, de parte del jurista Gregorio López y del predicador dominico fray Bernardo de Mesa, participantes en la Junta de Burgos, las nociones aristotélicas de *gobierno civil* y *heril* (traducción latina de las expresiones griegas *politikés* y *despotikés*, respectivamente), así como la noción también aristotélica —y que tanta controversia va a suscitar— de «servidumbre natural».[130] Así, un gobierno intermedio entre el civil (sobre hombres libres) y el heril (sobre siervos) parecía el modo más adecuado de enfocar el asunto: si la libertad total los perjudicaba (los indios se dispersaban y *asilvestraban*, violando el «derecho natural»),[131] entonces esta sería rectificada con una «servidumbre cualificada» conservando su libertad general. Así concluía su parecer Bernardo de Mesa, según lo parafrasea Las Casas, sobre este *gobierno medio* (o mixto):

> Los indios, como quiera que sea, no se pueden llamar siervos, aunque para su bien hayan de ser regidos con alguna manera de servidumbre, lo cual no ha de ser tanta que les pueda convenir el nombre de siervos, ni tanta la libertad que les dañe.[132]

Todo ello, naturalmente, siempre dispuesto como preparación evangélica para poder lograr así transformar al indio idólatra en «buen cristiano».

En cualquier caso, de esta reafirmación del derecho indiano en la Junta de Burgos como posición dominante en la Junta, justificada de nuevo con la donación pontificia en su interpretación teocrática, se deriva la promulgación de las Leyes de Burgos el 27 de diciembre de 1512,[133] desde las que, como base jurídico-institucional, se va a reanudar una nueva etapa de conquistas y descubrimientos en la que,

ahora ya sí, las Indias se convertirán en el vasto Nuevo Mundo.[134]

PRIMERA JUNTA DE VALLADOLID Y EL DARIÉN (CASTILLA DE ORO)

Pero, con todo, ni las Leyes de Burgos (tras un primer juicio sobre ellas por el que a los dominicos les parecían insuficientes para arreglar la situación), ni aun sus *Aclaraciones* de 1513, llevadas a cabo en Valladolid a instancias de nuevo de Pedro de Córdoba,[135] resuelven el problema según lo planteaban los dominicos. De este modo, la cuestión terminará cuajando en los primeros tratados dedicados ex profeso al asunto.

En efecto, la Corona ordenó a los consejeros reunidos en Burgos que formalizasen por escrito las razones que los llevaban al desacuerdo, y así surgieron los dos primeros tratados que se conservan, el de Palacios Rubios y el de Matías de Paz,[136] este último ex cátedra, dedicados a la cuestión de los justos títulos sobre América, y que tratan de resolver la objeción dominica.

Y es que, en carta-aviso dirigida al rey, los propios dominicos aconsejaban la celebración de una nueva junta, dadas las insuficiencias a su juicio de la de Burgos, que de hecho se celebrará paralizando otra vez el proceso de conquista (fue suspendida la salida de Pedro Arias Dávila al Darién).

En ella se debía de tratar de resolver, tal era el planteamiento dominico, cómo atraer apostólicamente a los indios al cristianismo, según la potestad otorgada por las *Bulas alejandrinas*, pero sin violar sus derechos como propietarios legítimos de sus dominios, lo que de todos modos se estaba haciendo:

> Ya V. M. sabe que a aquellas gentes no se les pueden tomar las cosas por la fuerza, y mucho menos matarlos para sacar oro. V. M. mande juntar todos sus consejeros, que para una cosa tan ardua como esta convendría, y pídalos cómo se podrán atraer las gentes de aquel Nuevo Mundo que Dios dio a V. M., al yugo suave de Cristo y su fe, los que fueren digno de él, y todos a la obediencia de V. M. Sin que les tomen sus cosas por la fuerza, y les conserven sus señoríos, excepto la suprema jurisdicción que es de V. M., ni los asuelen, sino que los amasen y queden en sus tierras, domando algunas veces su furia, que a V. M., poco a poco y no de presto como agora se hace hasta los matar.[137]

Como se ve, en principio los dominicos no niegan el derecho español (castellano) concedido por el Papa sobre las Indias; precisamente se refieren al imperio («la suprema jurisdicción que es de V. M.»), pero este se puede basar, subrayan, «nada más» que en la propagación de la fe sobre aquellas gentes, pues el título de evangelización no da derechos temporales de dominio sobre ellos, por eso la «suprema jurisdicción del rey» a la que son sujetados tiene, en todo caso, que imponerse pero conservando para los indios además de «sus cosas, [...] también sus señoríos».

Ahora bien, si el modo en que ello se lleva a cabo supone violar los derechos de los indios, como de hecho está sucediendo según los dominicos, entonces es mejor abandonar la empresa, no ya solamente por el bien de los indios, sino también sobre todo por el bien de la fe cristiana (que está maldiciéndose) y por el bien de los españoles, que están ellos mismos condenándose (y el rey el primero) al introducir la ley cristiana por modos antiapostólicos y antievangélicos, más bien propios, dirán, de la ley de Mahoma que de Cristo.[138]

Continúa la carta:

> Si para esto no le saben dar consejo todos sus Consejos, o lo tienen por imposible, lo cual pensamos que no es sino posible, queriendo V. M. primero plantar la heredad y después coger el fruto; desde agora suplicamos a V. M. por el bien que queremos a su real conciencia y ánima, que V. M. los mande dejar, que mucho mejor es que ellos solos se vayan al infierno, como antes [antes de su descubrimiento por los españoles], que no que los nuestros y ellos, y el nombre de Cristo sea blasfemado

> entre aquellas gentes por el mal ejemplo de los nuestros y que el ánima de V. M., que vale más que todo el mundo, padezca detrimento.[139]

Así, a juicio de los dominicos, no se gana nada con la intervención castellana sobre los indios y, sin embargo, se pierde mucho: si los indios, cuya infidelidad los condena, van derechos al infierno, detrás irán los españoles por abusar de ellos. Sin la intervención española, al menos tan solo se condenarán los indios, cosa que, por lo demás, ya ocurría anteriormente (antes de la acción de los españoles allí). Es decir, que los indios «se vayan al infierno», llegan a decir los dominicos, con tal de que los españoles, y con ellos el alma del rey («que vale más que todo el mundo»), no se condenen.

Esta es la «generosa» posición de los dominicos hacia los indios que tantos, sin hacer una lectura cuidadosa de estos documentos, encarecen atropelladamente.

Con todo, a todas luces parece que la interpretación dominica de las bulas concede un dominio espiritual castellano sobre las Indias (y que el rey deposita en las encomiendas), pero no temporal (en el que se sitúan los repartimientos), siendo así que, entienden los dominicos, por arrogarse los castellanos un dominio temporal que ni siquiera les corresponde y por cuyo ejercicio además se están condenando espiritualmente (convertidos, por forzar la fe, en moros y turcos), termina por perderse toda legitimidad del dominio de Castilla sobre el Nuevo Mundo.

Según la conclusión dominica, Castilla debe abandonar o, por lo menos, corregir su dominio temporal para no perder la legitimidad del dominio «espiritual» que le otorgan, en

efecto, las *Bulas alejandrinas* ya que por abusar en lo temporal, se pierde en lo espiritual.

En todo caso, no deja de ser curioso el «generoso» *cálculo* dominico: «que mucho mejor es que ellos solos se vayan al infierno, como antes, que no que los nuestros y ellos», esto es, es preferible la condena del alma india antes de que, por la acción de los españoles, se los castigue en sus cuerpos. Los dominicos son capaces de sacrificar el alma del indio al infierno, según su propia concepción, con tal de que no sean castigados en sus cuerpos por los españoles; prefieren la condena eterna de los indios antes que, con su castigo temporal sobre ellos, se condenen también los españoles. Y es que, como dice Dumont, «para estos religiosos, la condenación de los colonos, de la colonización, llega a anular su amor por los indios».[140]

Sea como fuere, antes de zarpar, la nueva expedición de Pedrarias Dávila[141] tenía que llevar nuevas instrucciones, resultado precisamente de las deliberaciones, y proteger así a los indios, esta es al menos la intención de los dominicos, asegurando que los españoles no se condenarán, como estaba al parecer ocurriendo en las Antillas según el diagnóstico dominico, al violar allí los españoles, con sus constantes abusos, los derechos de los indios.

En este contexto se introduce como novedad el famoso *Requerimiento*, atribuida su redacción al influyente Palacios Rubios —uno de los asistentes y firmantes de lo acordado en la Junta, catedrático canonista y colaborador de los Reyes Católicos—,[142] y que se presentaba ya por primera vez como documento formal. Aunque la acción de *requerir* —solicitar del indígena la aceptación de la soberanía hispana y el

cristianismo antes de hacerles la guerra— ya se había practicado sobre la marcha en distintas situaciones con anterioridad a la redacción formal del documento (para empezar en las Canarias), ahora se haría a partir de un documento muy elaborado con el que se buscaba proteger, amparándose en él, la conciencia del rey si los indios no aceptaban la soberanía regia. Un documento de inspiración veterotestamentaria contra la idolatría india, de nuevo en la línea teocrática, resultado de las posiciones defendidas por Fernández de Enciso (responsable, por cierto, de la caída en desgracia de Núñez de Balboa) en Valladolid, en donde tuvo lugar, por encontrarse allí la corte, la junta consultiva celebrada con posterioridad a la de Burgos.[143]

Sin embargo, el documento de Palacios Rubios con el que se procuraba favorecer la protección del indio también se mostró del todo insuficiente y su lectura solemne delante del indio resultaba ineficaz y hasta irrisoria, puesto que el indio no entendía nada al ser requerido,[144] una solución formalista —propia de un jurisconsulto como era Palacios Rubios —, además de inocua desde el punto de vista del problema que buscaba resolver (un problema teológico-político, no solo jurídico), y que servía en no pocos casos más como coartada para el desposeimiento del indio que para otra cosa.[145]

La cuestión, pues, continúa en el aire y requiere una mayor profundización en ella para superar el órdago de Montesinos y las objeciones *de visu* planteadas por los dominicos ante la conquista. El *Requerimiento*, utilizado regularmente durante casi una década (Cortés lo utilizará sistemáticamente, según él mismo manifiesta en las *Cartas de rela-*

ción), no constituyó una solución clara para nadie y su práctica, del todo ineficaz, fue languideciendo hasta morir, por así decirlo, de muerte natural.[146]

Hemos dicho que la cuestión desborda las categorías jurídicas, siendo necesario regresar a los «primeros principios» (teológicos, filosóficos), para tomar una resolución acerca de la acción de España en relación con las sociedades con las que entra en comunicación.

Sin embargo, ni Palacios Rubios ni el licenciado Gregorio López ni Bernardo de Mesa son teólogos cualificados. De entre las personalidades consultadas, solo el también dominico Matías de Paz es teólogo, y habla además como catedrático (en Salamanca); es el primer teólogo facultativo que interviene desde la cátedra en la controversia *de indis.*[147]

De ahí su extraordinaria relevancia porque, en efecto, en *buena teología* el planteamiento que sus hermanos de orden hacían *in situ* será el correcto también ex cátedra, y del informe de Matías de Paz —en el que Beltrán de Heredia ha visto un precursor de Vitoria—[148] se desprende el desarrollo de una tradición, la que corre por la vía del racionalismo tomista, que va a encauzar ahora, frente al planteamiento del teocratismo pontificio de Palacios Rubios, buena parte de las interpretaciones sobre la cuestión —y muy principalmente la de Cayetano, general de la Orden dominica entre 1508 y 1518, durante todo este proceso— invirtiendo, como veremos, el sentido del problema.

Si bien Matías de Paz asume en sus principios la tradición del tomismo, no va a ser del todo coherente con ella, por lo menos en sus conclusiones, y termina acercándose así, en el fondo, de nuevo a las posiciones de Palacios Rubios.

En efecto, Palacios Rubios, en la otra obra que se conserva de las derivadas de la Junta, titulada *Tractatus insularum maris Oceani et de Indis in servitutem non redigendis* y que Las Casas bautizará como *Libellus de insulis oceanis*, termina siguiendo el error de Enrique de Susa, como dice Las Casas, fundando en este error el título que los reyes castellanos tienen de las Indias. Por esta vía teocrática, a la postre herética, dice Las Casas con razón pues fue condenada en el Concilio de Constanza,[149] se les niega a los infieles, por razón de su infidelidad, el derecho natural sobre sus dominios.

Ya en la obra *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis Regni Navarrae*, antes mencionada, Palacios Rubios habla de la plenitud del poder pontificio, tanto en lo espiritual como en lo temporal, razón por la cual el Papa puede deponer reyes y emperadores si se desvían de la justicia, como ocurría con el de Navarra. Incluso llega a postular, a pesar de reconocer al comienzo de la obra el origen natural de la potestad civil, que todas las soberanías constituidas con anterioridad a la venida de Cristo quedan destruidas a causa de su nacimiento —posiciones similares se encuentran en Enrique de Susa, pero también en Santiago de Viterbo y Egidio Romano—,[150] por lo que queda anulado el derecho natural ante el divino y pasa el poder civil a depender del eclesiástico.

El planteamiento de Palacios Rubios no se sale ni un ápice del teocratismo pontificio que, en relación con los reinos de Indias, supone negarle a estos la legitimidad de su derecho natural sobre sus dominios, por lo que son lícitamente *requeridos* a que admitan la soberanía castellana y se integren en ella como súbditos de un príncipe cristiano, esto es, un prín-

cipe legítimo.

Según Las Casas, este error, además, se traslada a las *Instrucciones* dadas a Pedrarias Dávila,[151] y todo ello a pesar de las buenas intenciones tanto del rey como de su jurisconsulto Palacios Rubios (como también reconoce Las Casas) para tratar de cumplir el mandato del testamento isabelino de no maltratar a los indios.

Matías de Paz, sin embargo, catedrático de Prima de Teología en Salamanca, discípulo de Cayetano, no podía caer en este error a estas alturas, error que sería de bulto para un catedrático, y más de la talla de los salmantinos. El tratado *De dominio Regnum Hispaniae super Indos*,[152] el primero escrito *more* escolástico sobre el asunto, va a suponer, y solo Matías de Paz lo hará con cierta claridad entre los consultados, el reconocimiento de la legitimidad de los «señores naturales» de los indios, y no se les puede hacer la guerra para despojarlos y someterlos.

Así resulta que, desde el punto de vista teológico, la doctrina defendida en el sermón de Montesinos, que tanto escándalo causó, se va a convertir en el planteamiento canónico, quedando fuera de juego la perspectiva de Palacios Rubios, de Enciso o de Espinal, todos ellos defensores todavía de un agustinismo político cada vez más residual y que, en todo caso, aún tendrá sus defensores en el siglo XVI.[153]

Ahora bien, este canon teológico-político triunfante se va a desdoblar, a su vez, en dos posiciones enfrentadas por el distinto énfasis puesto por una y otra en las dos vías (natural y sobrenatural) que encauzan el orden jurídico y los títulos de legitimidad, de tal modo que, derivado de su mutuo en-

frentamiento (representado por Las Casas y Sepúlveda), se va a determinar a la postre el sentido de la norma imperial española durante tres siglos.

Esto será así sobre todo a partir de las conquistas de Nueva España y del Perú que, de nuevo y de un modo mucho más decisivo, suscitarán controversia, y la cuestión, dada su relevancia y alcance por la amplitud y extensión de la conquista, entre otras consideraciones, saltará desde las Juntas extraordinarias hasta las cátedras de Teología: tan solo con el precedente de Matías de Paz, tanto Cayetano como sobre todo Vitoria, pero también Domingo de Soto, Melchor Cano, Pedro de Ledesma, fray Luis de León, Báñez, Molina, Suárez y todas las grandes figuras de la teología escolástica renacentista se ocuparán formalmente de la cuestión, toda vez que se empieza a tomar conciencia de la magnitud continental de la conquista.

Así pues, Vitoria, Sepúlveda y Las Casas no son figuras aisladas ni mucho menos, pues tanto hombres de cátedra (teólogos, canonistas y juristas) como protagonistas *in situ* van a participar en la gran controversia que influirá decisivamente en la configuración de la norma desarrollada por el Imperio español sobre las Indias y que, ahora sí, a través de las conquistas de Cortés y de Pizarro, se consolidarán en *Tierra Firme* como, ya sin duda, nuevo orbe continental.

EL RACIONALISMO TOMISTA Y EL FIN DEL AGUSTINISMO POLÍTICO COMO JUSTIFICACIÓN TEOLÓGICA DE LA NORMA IMPERIAL: EL CANON VITORIANO

Esta etapa, comprendida entre 1512 y 1566, va a ser caracterizada por García-Gallo —Hanke y Manzano harán consideraciones parecidas— precisamente como «revisionista»[154] en relación con el orden jurídico-legislativo implantado en Indias.

Ese revisionismo jurídico indiano coincidirá además con la aparición, decisiva para todo este asunto, del cisma protestante que dejó al Viejo Mundo teológico-políticamente dividido en dos partes a la sazón irreconciliables (y ahí siguen hasta ahora). Este hecho supondrá, ante la amenaza de ruina del Viejo Mundo, una nueva visión sobre el Nuevo Mundo: unos lo mirarán como lugar no manchado por el cisma, y otros como lugar al que no ha llegado la corrupción de la Iglesia romana encabezada por los Borgia, esa nueva *Babilonia* a los ojos del protestantismo. Es más, muchos verán que en el Nuevo Mundo, entre las gentes que lo habitan, se encuentra verdaderamente la sabiduría cristiana, esto es, la *caridad* —así, Tomás Moro, Las Casas, Vives y, en general, el erasmismo mantendrán esta perspectiva—, lo que favorece aún más esa visión arcádica del indio. La inocencia e ingenuidad del indio se ven ahora como indicios de sabiduría frente a las endemias sociales del Viejo Mundo, lo que contribuye a la experimentación utopista y su construcción de sociedades ideales apoyándose en esa «libertad» del indio. [155]

Así, el papado romano pierde fuerza como autoridad pues medio Viejo Mundo ya no la reconoce, lo que debilita la justificación del título: en este período, la donación papal del Borgia Alejandro VI (*Bulas alejandrinas*, reafirmadas también por Julio II) va a verse como insuficiente o sencillamente como título ilegítimo para justificar la soberanía española en las Indias. En la nueva consideración, ni el Papa ni nadie es dueño del orbe que pertenece solo a Dios, y por tanto, tampoco puede traspasar un poder que no posee, ni a los reyes ni al emperador.

Esta desautorización del papado —y este es el aspecto que ahora nos interesa subrayar— va a ir cristalizando en favor de un sentido estrictamente filosófico, en la línea de la teología natural y no de la teología dogmática, respecto a la justificación de los títulos de presencia y soberanía españolas en las Indias, al margen del mantenimiento de los compromisos de la teología con el dogma, ya que de alguna manera el cisma protestante contribuye a acudir a la «razón natural» (común a todos los hombres ortodoxos o cismáticos, fieles o infieles) para asegurar la validez de la justificación: ya no basta con la fe cristiana, ahora dividida por el cisma.

Dicho de una vez, durante el desarrollo de esta etapa *revisionista* se aprecia con claridad que la tendencia que irá prevaleciendo entre los teólogos españoles —encabezada, cómo no, por Vitoria—[156] es la corriente tomista (racionalista) que pasa a representar así el canon de la justificación teológica (natural) del derecho de gentes en general y, por tanto, de los límites y posibilidades de la acción imperial en el contexto de las relaciones entre los reinos de Indias y Castilla.

Y aquí, en las cátedras de Prima de Teología, España se la

juega como imperio: puede perder en las aulas de Salamanca y de Alcalá lo que había ganado con el sextante y la ballestilla, con la lombarda y el arcabuz. No basta, al menos no le bastó a España, con cartografiar y ocupar el vasto espacio americano: también había que ganar la aprobación nada menos que de Dios. Y entonces apareció Vitoria.

Así, frente a la tendencia teocrática agustiniana que domina en las etapas anteriores pero también frente al cesaropapismo —al que en general se alineará el protestantismo —[157] que da plenos poderes al rey en lo temporal y en lo espiritual, el canon vitoriano se moverá por una línea que representa precisamente la negación de ambos extremos. El teocratismo pontificio no será completamente abandonado —por ejemplo, Silvestre de Prierias continuará en esta línea en el siglo XVI—,[158] pero quedará completamente marginado, sobre todo en España, en donde además apenas habrá defensores del cesaropapismo.[159]

Una de las primeras consideraciones que, en general, reconocen los teólogos y juristas tomistas al tratar estos asuntos y que va a quedar fijada en la legislación tras esta etapa revisionista, es que las sociedades indígenas no son amorfas, sino que son sociedades ya constituidas y cuya formación implica el desarrollo de la racionalidad técnica, jurídica, artística, etc., y también política. Esta admisión, de la que parten Vitoria, Las Casas, Sepúlveda y muchos otros, supone reconocer a los indios como propietarios, según formas de propiedad que afecta tanto a sus *dominios* (propiedad pública) como a *sus cosas* (propiedad privada), pues es la razón, y no la fe, el fundamento de tales dominios. Por tanto, esta condición, su condición de propietarios, no la pierden, y esto es fundamental para el reconocimiento de sus derechos en virtud de su condición pagana —además, la infidelidad de los

indios queda atenuada frente a la de judíos o musulmanes, y ya no digamos frente a los cismáticos, por ser resultado de una «ignorancia invencible» originada en el desconocimiento, que no rechazo, de la fe cristiana—.[160] La racionalidad en el indio serviría además de punto de partida para proceder a su *convictio* acerca de la fe cristiana, tras serle esta anunciada, privilegiando, frente a la guerra, los métodos suaves (apostólicos) de persuasión para llegar a su conversión.[161] Los indios poseen racionalidad, facultad común a todos los hombres, y por la vía de la racionalidad común, quizás no se les pueda convencer de la verdad de la religión cristiana, pero sí por lo menos de la falsedad de todas las demás religiones, según el planteamiento apagógico tomista.

Así, la racionalidad común, en definitiva, es lo que permitirá, según esta perspectiva, la entrada *natural* del indio, de los habitantes de la cuarta parte del orbe, en el círculo *sobrenatural* que representa la teología dogmática cristiana (en el circuito de la pericóresis).

Este tema de la racionalidad del indio es, de hecho, el principal asunto que trata Vitoria en la primera parte de sus famosas *Relecciones,* y, según él mismo afirma con razón, en referencia a los indios «últimamente descubiertos» es el primero en tratarlo de un modo sistemático. Precisamente reconocer como propietario al indio supone afirmar su racionalidad, común a todos los hombres,[162] derivando el fundamento de la propiedad de tal racionalidad (práctica, técnica, lingüística), lo que implica, a su vez, negar que el pecado mortal en el que se encuentran, al no tener noticia del Evangelio, represente un impedimento a los indios para ser titulares de sus dominios.

En su *Relección sobre el poder civil*,[163] Vitoria ya manifestaba en efecto tal posición:

> Ni los príncipes cristianos ni la Iglesia entera podrían privar del principado o poder a los infieles por la razón de que sean infieles, mientras que no sea inferida por aquellos otra injusticia.

Posición que mantendrá, naturalmente, en *De indis.*

Así, Vitoria se empieza oponiendo a «aquellos que han sostenido que el título de dominio es la gracia»,[164] y con «aquellos» se refiere precisamente a los autores cismáticos que son la fuente del luteranismo y del calvinismo: es, de nuevo, el error de Enrique de Susa y en el que recaerán los valdenses, Hus y Wiclef, entre otros (condenados en el Concilio de Constanza, como recuerda el propio Vitoria). Suponer que la gracia es el único título de dominio —la postura teocrática, de la que se distancia Vitoria desde el principio—,

implicaría negar a los paganos legitimidad sobre sus dominios, es decir, negar que sean verdaderos reinos. Negación de legitimidad que además no solo involucraría a los dominios de los indios americanos, sino también a todos los reinos e imperios paganos constituidos con anterioridad a la venida de Cristo: sería negar legitimidad, si la propiedad se fundara en la fe cristiana, entre otros a los señores romanos y a su imperio, cuyo heredero *(traslati imperii)* a la postre es el emperador Carlos.

Así pues, el planteamiento tomista («La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona») de Vitoria[165] parte de la legitimidad del dominio indio sobre sus reinos, restaurando así el derecho de gentes frente al planteamiento del agustinismo político (el derecho civil reabsorbido en el eclesiástico del Papa), pero también frente al cesaropapismo (el derecho civil reabsorbido en el eclesiástico del rey). Los indios pues, según este planteamiento, no pierden la legitimidad sobre sus dominios en virtud de su infidelidad o de su paganismo, siendo la idea filosófica de justicia lo que define la rectitud de un reino y de un imperio (y no la idea teológico-dogmática de gracia).[166] Dios había dado la Tierra al hombre, a todos los hombres, para que la dominasen,[167] y la infidelidad no borra de ninguna manera estos dominios.

Así de claro lo dirá Vitoria, ya en referencia directa a los indios, al final de la primera parte de sus célebres *Relecciones*:

> De todo lo dicho resulta que los bárbaros [los indios] eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, del mismo modo que lo son los cristianos de sus bienes, y que tampoco por este título pudieron ser despojados de sus posesiones, como si no fueran verdaderos dueños, los príncipes y las personas particulares. Y grave cosa sería negarles a ellos, que nunca nos infligieron injuria alguna, lo que no negamos a sarracenos y judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana, a quienes

reconocemos verdadero dominio sobre sus cosas que no sean de las arrebatadas a los cristianos.

Si a sarracenos y judíos, aun siendo enemigos de la fe cristiana, se los reconoce como legítimos propietarios de sus posesiones (y así se hace, a menos que no sean suyas sino robadas a otros),[168] con mayor razón se les reconocerá tal derecho a los indios americanos que, por supuesto, no han arrebatado nada a los cristianos y no son siquiera enemigos de su fe. Luego no hay razón legítima, pero tampoco ilegítima, para no reconocerlos como verdaderos propietarios de sus tierras y bienes.

Así pues, Vitoria resuelve terminantemente la cuestión con la siguiente conclusión: «Antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos dueños, tanto pública como privadamente».[169] Esta conclusión será asumida como canónica por todo aquel que, por lo menos en España, aborde la cuestión a partir de este momento, por lo que toda forma de teocratismo se vuelve marginal y residual.

Lo mismo que Vitoria, por supuesto también se pronunciará Las Casas en favor de la soberanía de los reinos de Indias, como podemos ver, por ejemplo, en la Proposición X de su tratado *Treinta proposiciones muy jurídicas*:

> Entre los infieles que tienen reinos apartados, que nunca oyeron nuevas de Cristo ni recibieron la fe, hay verdaderos señores, reyes y príncipes, y el señorío y dignidad y preeminencia real les compete de derecho natural y de derecho de las gentes, en cuanto que tal señorío se endereza al regimiento y gobernación de los reinos, confirmado por el derecho divino evangélico. Lo mismo a las personas singulares el señorío de las cosas inferiores, y por tanto, en el advenimiento de Jesucristo, de los tales señoríos, honras, preeminencias reales y lo demás no fueron privados en universal ni en particular *ipso facto nec ipso iure*.[170]

Pero igual que Vitoria y Las Casas, esta posición será mantenida también por Sepúlveda con no menos claridad —

por más que se haya falseado su posición— pues afirma, en efecto, que «yerran los que aseguran que los paganos no son verdaderos y legítimos príncipes y señores de sus cosas solo por el hecho de que son infieles, aunque su imperio sea por otra parte justo»,[171] de tal manera que, si los paganos perdieran la legítima propiedad sobre sus señoríos, esto no ocurriría para Sepúlveda en virtud de su infidelidad, sino en virtud, como veremos, de otras razones.[172]

La cuestión, por tanto, va a ser enfocada de un modo muy diferente a partir de este reconocimiento de raíz tomista, pues queda neutralizada, por errónea, la evidencia teocrática (ya sea güelfa pontificia o gibelina cesárea) de que el título de propiedad soberana reside en la gracia.

Ahora el planteamiento pasa a tener este otro formato lógico al figurar en la razón, y no en la fe, los títulos que justifican la propiedad soberana del Estado, por lo que ahora el problema puede ser reformulado de este otro modo: ¿cuáles son los títulos legítimos, si es que existen, mediante los cuales aquellas tierras, las Indias, que legítimamente caían bajo el dominio de los indios, terminaron, sin embargo, bajo el dominio de los españoles?

Para resolver esta cuestión, lo primero que hace Vitoria es determinar, en la segunda parte de sus *Relecciones*, aquellos títulos que, por las vías del poder eclesiástico y del civil, respectiva y escrupulosamente distinguidas, a la manera tomista, se revelan como injustos. Tal injusticia se pone de manifiesto al argüir tales títulos sin distinguir ambas vías y confundiendo una con otra. Estas razones ilegítimas coinciden fundamentalmente con el planteamiento hecho desde el agustinismo político que, a partir de su disolución lógica por parte de Vitoria, va a ser definitivamente relegado, por lo menos en España, a posiciones muy marginales. Vitoria convertirá pues, en la segunda parte de su obra, al teocratismo pontificio en un cadáver («El Papa no es dueño del orbe»), pero distanciándose igualmente del cesaropapismo («Tampoco el emperador es dueño del orbe»).

Precisamente lo que se hace desde el teocratismo, ya sea papal o cesáreo, es sobreestimar los derechos derivados del Papa o del emperador[173] sin tener en cuenta los derechos de los indios, eclipsados por el error agustinista que dicta que sin gracia no hay justicia y sin fe no hay virtud.

Pues bien, una vez retirado este error («creo para gobernar», «la fe ilumina a la razón»), reaparece por fin reconocida, a través del tomismo (independencia entre la razón y la fe), la potestad civil de los reinos de Indias y sus derechos (derecho de gentes). El Papa no puede legítimamente, de ningún modo, otorgar, ceder, investir, regalar o como se quiera decir, a los españoles los reinos de Indias por no po-

seer jurisdicción civil sobre ellos. Así, partiendo de esta negación, tiene que ser replanteada la cuestión y, con ello, reinterpretado el valor de las *Bulas alejandrinas* como justificación de la acción española en las Indias, cuyas fórmulas son ahora completamente revisadas.

Porque, según el tomismo, el poder civil, por el que los indios viven en comunidades más o menos organizadas y estables, tiene un origen natural, y su acción se desarrolla siempre por la vía natural, por lo que no queda la potestad civil de los reinos de Indias (cuya fuente última a la postre es Dios)[174] en absoluto anulada por la condición de infiel («La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona»). No se requiere, por tanto, de la fe cristiana para desenvolverse políticamente en este orden natural y, en efecto, es suficiente la razón para conducirse en él. Y así como no es necesaria la fe cristiana para demostrar un teorema (véase, si no, al pagano Euclides y sus *Elementos*), para curar una enfermedad (Hipócrates, Galeno, ambos paganos) o para contratar y negociar, igualmente no es necesaria la fe para hacer leyes, para impartir justicia penal, para administrar y redistribuir los tributos…, o incluso para resistir una invasión con las armas.[175] Los paganos, pues, estén en pecado «invencible» (caso de los indios) o vencible (caso de los sarracenos y los judíos), no pierden su potestad civil si no pierden la razón, origen de todo derecho natural.

Por tanto, la cuestión es ahora si en este orden, y por la vía del derecho natural, existen títulos legítimos por los que los españoles han pasado a dominar los reinos de Indias, como lo han hecho, o no existen tales títulos y los indios tienen que ser restituidos en sus reinos (como quiere el lasca-

sismo).

Por otro lado, vinculado al poder civil (temporal o secular), aunque de origen bien distinto (remitiendo, en todo caso, también a Dios como fuente suya originaria), está el poder eclesiástico (o espiritual), cuya potestad tiene un origen sobrenatural y cuya acción se desarrolla siempre por la vía sobrenatural. El fin al que está orientado este poder, cuyo titular es Cristo, y el Papa su vicario (título *redemptionis*), no se resuelve en el orden natural, sino que su horizonte es Dios mismo en cuanto fin último sobrenatural al que están ordenadas todas las criaturas.

El poder eclesiástico administra, pues, los bienes espirituales que conducen a Dios (las virtudes) previniendo, a su vez, acerca de los obstáculos que desvían a la criatura de ese fin último (los vicios). Unos bienes cuya administración es decisiva para la salvación, porque mientras que los bienes naturales, y el poder civil que los ordena, son temporales, los bienes sobrenaturales son eternos y gozan, por decisivos, de mucha mayor dignidad que aquellos. Precisamente, en este sentido, uno de los temas más controvertidos, aun dentro del tomismo, es el de si el Papa conserva o no algún tipo de poder sobre las cosas temporales. Si las cosas temporales permanecen subordinadas a las espirituales («se enderezan a las espirituales») en virtud de la mayor dignidad que les confiere su fin (salvación eterna), de la misma manera se podría suponer que el papado conserva, aunque sea indirectamente, algún tipo de potestad sobre el poder civil, guiándolo hacia tal fin más excelso.

Muchos han defendido este *poder indirecto* del Papa (desde Juan de Torquemada hasta Roberto Belarmino), incluso den-

tro del tomismo, arguyendo, entre otras cosas, que el propio Tomás de Aquino así lo hacía.

En todo caso, la cuestión está en determinar igualmente por esta otra vía, por la vía de los derechos de la fe, si existe algún título lícito de dominación sobre los reinos de Indias por parte de los españoles.

Pues bien, el planteamiento desde el que Vitoria aborda la cuestión va a mantener con toda nitidez la independencia mutua de ambos poderes, civil y eclesiástico (nada de poder indirecto), para, una vez disueltos por ilegítimos los títulos que se basaban en la confusión de ambos, comenzar a reconocer las distintas jurisdicciones generadas por la vía civil y por la vía eclesiástica respectivamente, así como los límites, en sus derechos, de cada una de las potestades que participan de la controversia, esto es, los del papado, por un lado, los de los españoles, por otro, y por fin, también los de los indios.

Este análisis corresponde precisamente a la tercera parte de las *Relecciones*, que no es sino el reverso positivo de la segunda parte.

Así, dos son las fuentes, independiente la una de la otra, que están a la base de los *siete títulos* legítimos que forman el canon vitoriano, más un *título octavo* que Vitoria estima tan solo como probable. A la fuente de carácter *natural*, que camina por la vía del poder natural, corresponden los cuatro títulos legítimos —cinco si añadimos el octavo— que se fundan en la *sociabilidad universal* de todos los hombres, pueblos y naciones; a la fuente de carácter *sobrenatural* corresponden los tres títulos legítimos restantes, que se fundan en los *derechos de la fe*, de la Iglesia y del papado como vicario

de Cristo.

En realidad, los ocho títulos, sin distinción de la diversidad de fuentes que los alimentan, son una derivación del *primero* de ellos, el célebre *ius communicationis*, por el que se afirma que cualquier «nación» tiene derecho a entrar en comunicación (comercial, doctrinal o de cualquier tipo, incluyendo la confesional) con cualquier otra sin que ello le pueda ser lícitamente impedido (Vitoria sustituye, en este contexto internacionalista, el concepto de *homine* como sujeto de derechos por el de *natione*, *república* o a veces *patria*). [176]

Así, desde estos presupuestos, la primera conclusión que ofrece Vitoria derivada de la formulación del primer título con relación al caso americano es la siguiente, y bien sencilla: «Los españoles tienen derecho a recorrer aquellas provincias y permanecer allí, sin que puedan prohibírselo los bárbaros, pero sin daño de ellos».[177] Ello es así, enseguida aclara Vitoria, «con tal que se haga sin engaño ni fraude y no se busquen fingidas causas de guerra».

Por tanto, si los indios obstaculizan la comunicación con los españoles, rehusando el trato con ellos, sea porque les rehúyen sea porque les agreden, esto es causa justa de guerra. En efecto, si la diversidad de religión no restaba derechos desde el punto de vista del derecho natural (los indios, como hemos dicho, no pueden ser despojados en virtud de su infidelidad), ello tampoco puede generar privilegios, de tal modo que los indios no pueden, lícitamente, impedir la entrada de los españoles si estos no los dañan u ofenden. La diversidad de religión no justifica la guerra en contra de los indios, pero tampoco en contra de los españoles.[178]

Entre otras cosas, los españoles, además de como hombres, también como cristianos tienen derecho a predicar la fe evangélica sin que ello les sea impedido, y ello se corresponde con el segundo título, pues comunicar la propia fe, en principio, no supone ningún daño u ofensa: «Los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros».[179] En efecto, sería ilegítimo, como afirma Vitoria en la segunda parte (cuarto título ilegítimo), compeler u obligar por la fuerza a recibir la fe cristiana (el bautismo es un acto voluntario, quedando desvirtuado si se obliga), pero tampoco se puede impedir su predicación, y si los indios lo impiden, se les puede hacer justamente la guerra.

La fuente de este segundo título tiene su origen, no en el poder civil, sino en el eclesiástico, y es aquí, y solo aquí, en donde habría que resituar, desde el punto de vista del canon vitoriano, las *Bulas alejandrinas* como documentos de derecho (Real Patronato). El Papa, en cuanto Papa (no en cuanto príncipe temporal, que lo es solo de los Estados Pontificios), no puede «investir» a los reyes españoles como soberanos de los reinos de Indias porque el Papa no tiene poder temporal ni sobre el mundo entero, ni sobre nación alguna (ni siquiera sobre las naciones cristianas). Ahora bien, lo que puede, como cabeza del poder espiritual, es nombrar vicarios suyos a los reyes, y así lo hizo con los españoles para encomendarles la predicación de la fe en las Indias (Real Patronato o Regio Vicariato): a esto se restringen, en definitiva, las *Bulas alejandrinas* como documentos lícitos de derecho, según Vitoria.

A continuación, tras el desarrollo de los dos primeros títu-

los, en cuya exposición ya está encauzada plenamente la doctrina, el resto de los títulos serán expuestos por Vitoria con más brevedad, y en realidad, salvo el controvertido título octavo, son corolarios (por la vía natural y sobrenatural, respectivamente) de estos dos primeros títulos fundamentales.

Así, el *título tercero* es una continuación del segundo, y en él se afirma el derecho a la *defensa de los convertidos* si estos son forzados a abandonar la fe cristiana. Un derecho a la defensa que puede llegar a suponer incluso, y este es el *título cuarto*, que el Papa nombre un príncipe cristiano, una suerte de poder temporal indirecto del Papa, si los cristianos son amenazados o aterrorizados en razón de su fe (un título, pues, que vendría a justificar la creación de una especie de *protectorado cristiano*).

Como vemos, estos tres títulos (segundo, tercero y cuarto) beben de una fuente, la sobrenatural, por la que transitan los derechos de la fe, en los que se funda a su vez el poder eclesiástico. El resto de los títulos, hasta el octavo, caminan ya por la vía del derecho natural, en el que, como vimos, se fundaba el poder civil.

Así, por el *título quinto* se afirma la *defensa de los inocentes* cuando estos son tiranizados por un gobierno degenerado o por unas leyes corruptas; digamos que Vitoria habla del derecho a la intervención en solidaridad con los inocentes en contra de gobiernos o leyes despóticas responsables de crímenes horrendos (como son, por ejemplo, dice Vitoria, las matanzas de hombres inocentes para comer sus carnes). Así, sentencia claramente: «Afirmo que, aun sin necesidad de la autorización del pontífice, pueden los españoles prohibir a

los bárbaros todas estas nefandas costumbres y ritos, pues les está permitido defender a los inocentes de una muerte injusta».[180] Un derecho a su prohibición que no procede por la vía de la fe, sino por la vía de la razón: no es el pecado lo que justifica la licitud de la acción punitiva de los españoles sobre los indios, sino las costumbres «nefandas e inhumanas» derivadas de esa fe.

El *sexto título*, aunque elemental, también necesita de análisis: es el derecho de «libre elección» que tiene cualquiera a hacerse súbdito de cualquier príncipe si es su voluntad, y, para el caso, es legítimo que los indios reciban como príncipe al rey de España si así lo quieren (de hecho, algunos lo hicieron), como igualmente legítimo sería para los súbditos de un Estado elegir a otro rey (Vitoria pone aquí el ejemplo del cambio de dinastía merovingia a carolingia en Francia).

El *séptimo título*, y último seguro para Vitoria, es el que proviene del derecho a *socorrer o auxiliar al amigo o aliado*, y hay numerosos ejemplos, que pone Vitoria, en la conquista de Nueva España, durante la que esto se produce en no pocas ocasiones. Los españoles, de este modo, pudieron adquirir lícitamente títulos de soberanía en las Indias a través del socorro a sus aliados (por ejemplo, los tlascaltecas) tras la victoria en una guerra justa.

Por fin, Vitoria habla de un probable último título justo, el discutido *título octavo*, por el que los españoles terminaron por adquirir lícitamente los derechos soberanos sobre las Indias occidentales. Un título que supone el *derecho a la tutela* por parte de los españoles sobre los indios, aun conservando estos la soberanía, en razón de su incapacidad para gobernarse de un modo recto. Este título supondría la subordina-

ción provisional de los indios bajo el gobierno español, pero condicionado a que este gobierno tutelar cese (no hay, pues, cesión de la soberanía) cuando el tutelado adquiera, por fin, la competencia suficiente para gobernarse rectamente.

Y precisamente aquí, como veremos, en este controvertido *título octavo* o también llamado «título de civilización», aparecen los problemas del gobierno mixto (entre heril y civil, como se planteaba en las Juntas); con todo, al margen de lo controvertido de su afirmación, determinará —esta es nuestra tesis— la característica de la norma española y el curso de su ortograma en América hasta su emancipación decimonónica.

Sea como fuere, según este canon vitoriano existen en definitiva dos vías de poder, eclesiástico y civil, en cuya versión lícita (justa, no torcida)[181] se da vida respectivamente al título de evangelización y al título de civilización como títulos legítimos por los que los españoles entran en América.

Dos vías de penetración en el campo de los infieles para su conversión que, como hemos visto, pueden ser ilícitas o lícitas en función de las razones que justifiquen esa penetración. Pues si bien la fe no interfiere en la constitución del campo político, según el planteamiento vitoriano, en cambio sí marca la distinción fundamental entre el ámbito del paganismo *(in partibus infidelibus)* y el ámbito cristiano («república cristiana»); el ámbito de los infieles no es homogéneo ni en relación con la fe pues existen distintos tipos de infieles, ni en su disposición civil (social y política).[182] En función de estas disposiciones se justificará, a partir de este canon vitoriano, la acción de la intervención española en las Indias por una vía, la evangélica, u otra, la civilizadora, a través de los distintos títulos de soberanía aplicados en cada caso.

Este es, pues, en resolución, el canon vitoriano que se va a consolidar —no sin problemas y con la cuestión del título octavo en el aire, sin una solución terminante— y se propaga, aun así, como doctrina teológico-jurídica, si no oficial sí por lo menos oficiosa, por los ámbitos institucionales que se ven involucrados en la acción de gobierno en las Indias, inclu-

yendo naturalmente las juntas consultivas y los Consejos.

Este canon, de cualquier modo, no logrará que las discusiones y controversias cesen, ni mucho menos, toda vez que este sistema proposicional jurídico-teológico elaborado por Vitoria no es axiomático y funciona a expensas de las circunstancias concretas que van apareciendo, en toda su complejidad casuística (actitud de los indígenas, condición, luchas intestinas entre ellos, alianzas con españoles, luchas entre los propios españoles, etc.), al paso del desarrollo de la conquista.

Así, desde tal canon puede emitirse un diagnóstico de aprobación sobre la acción conquistadora, atendiendo a las circunstancias particulares o, naturalmente, uno condenatorio.[183]

En este sentido, algunos autores han interpretado que, en realidad, Vitoria contemplaba, no ya solo el octavo, sino los siete restantes como títulos probables, no absolutos,[184] y sugirieron que para Vitoria, en el fondo, las condiciones de licitud no se cumplían en ningún caso en relación con la conquista española de América, pero que no lo afirmaba terminantemente por prudencia.[185] Tesis esta que, sin duda, acercaría a Vitoria al lascasismo que muchos han querido y quieren ver en él.

Pero, al margen de lo que pensase Vitoria *sottovoce* y en algunas ocasiones (en su correspondencia, etc.), a nosotros nos interesa determinar la influencia objetiva de la doctrina expuesta en sus *Relecciones* sobre la formación de la norma efectiva con la que se desarrolló el ortograma español en las Indias, y creemos que ello aparta, sin duda, a Vitoria del lascasismo para acercarlo más bien a Sepúlveda.

Así, juzgadas las diversas posiciones en bloque, podríamos reagruparlas caracterizándolas de la siguiente manera: *a)* Vitoria y Sepúlveda a favor de la *continuidad* de la conquista y de la defensa de los derechos *temporales* de los españoles en ella, lo que no significa ni mucho menos estar en contra de los derechos de los indios, y *b)* Las Casas en contra de los derechos de soberanía, por no ser tales, y partidario de la *suspensión* del dominio temporal español (gobernadores, encomiendas, etc.) y la restitución a los indios de sus propiedades, y al justificar la presencia de los españoles tan solo por la vía espiritual, concibe al imperio como mera delegación papal, en línea con la posición dominica de Córdoba y Montesinos.

La cuestión fundamental para nosotros, una vez expuesto el canon tomista-vitoriano, es determinar si la propia *Legislación de Indias*, tanto en la letra como en el espíritu, se mueve bajo el canon lascasiano y las líneas de actuación por él auspiciadas, como quiere cierta tradición historiográfica, o más bien, las Leyes de Indias y la acción imperial se sitúan, como ha defendido la historiografía «revisionista» —dicen algunos para denigrarla—, en esta otra línea que va de Vitoria a Sepúlveda (frente a Las Casas).[186]

LAS CASAS Y SEPÚLVEDA ANTE EL CANON VITORIANO

Es muy frecuente en la historiografía, sobre todo en la generada por los compañeros de Orden de Las Casas y de Vitoria, la Orden dominica, establecer un acercamiento entre ambos en la doctrina (incluso llegando a inventarse para reforzarlo una amistad que nunca existió), con la intención seguramente de prestigiar el lascasismo ante los ataques recibidos, ya de antiguo, desde distintos frentes (desde el propio Sepúlveda o fray Toribio de Benavente hasta Menéndez Pidal, pasando por Quintana o Menéndez Pelayo). Nosotros contravenimos, en efecto, esta línea de interpretación, la defendida por Venancio Carro y la historiografía dominica en general,[187] que hace de la doctrina lascasiana, absorbiendo además en ella al canon vitoriano, la determinante de la norma imperialista española en Indias; así, dice Carro: «*Las ideas de Las Casas son*, en el fondo, aunque no tan perfiladas, *las mismas de Vitoria, Soto y demás teólogos-juristas citados del siglo* XVI *y* XVII, que son la floración natural de los principios de santo Tomás, el Doctor Universal de la Iglesia. [...]. Desde ahora le retamos a él [se refiere a un autor cuyo nombre silencia] y a quien sea que nos pruebe lo contrario» (la cursiva es suya).[188]

Un reto con el que buscaba la confrontación, en términos bastante ásperos por cierto,[189] con la revisión interpretativa que desarrollaron en su momento Teodoro Andrés Marcos y Ángel Losada sobre la figura de Sepúlveda[190] (y en la que nosotros fundamentalmente nos movemos), una figu-

ra que había quedado —y en buena medida aún lo está— sepultada y malparada, y su doctrina falseada, por el lascasismo triunfante durante el auge del relativismo cultural y el estructuralismo del siglo XX.

Según Carro, en Sepúlveda están presentes,[191] por falta de rigor teológico, dice, componentes teocráticos, medievalizantes, de «una mentalidad en retraso». Así de tajante se muestra sobre la cuestión: «Las ideas de Sepúlveda no honran al autor ni a España*, y de triunfar no existiría lo mejor de las Leyes de Indias*, que tanto nos enorgullecen, como ya dijimos en otras ocasiones. En cambio, las ideas de Las Casas, que también juzgará el lector, son hermanas gemelas de esas mismas leyes, y *Las Casas es*, sin disputa, *uno de los más activos artífices* [...]. Si las Leyes de Indias constituyen *un florón de España*, no *enterremos entre vituperios al más constante defensor*» (de nuevo, la cursiva es suya).[192]

Pues bien, por nuestra parte, asumimos este reto lanzado por Carro en su día (hace setenta y cinco años) y vamos a tratar de justificar justo lo contrario, afirmando que la norma por la que se conduce el ortograma imperialista español, y con ella las Leyes de Indias, está en la línea Vitoria-Sepúlveda, insistimos, quedando el lascasismo, por su extravagancia —de un celo teológico impracticable políticamente—, orillado y marginado realmente, aun a pesar de su triunfo ideológico (de hecho, su intento de integración en el ordenamiento jurídico indiano se traduce en las *Leyes Nuevas*, que terminan siendo revocadas poco después en contra del lascasismo).

No negamos que, como afirma Venancio Carro una y otra vez con razón, Las Casas, al enfocar el problema, se manten-

ga adecuadamente, igual que Vitoria o Soto, bajo los principios teológicos de corte tomista que le inspiran (lo que, es verdad, en parte termina por no hacer Sepúlveda); tanto lo afirmamos que creemos que precisamente ahí radican, a nuestro juicio, su ceguera y cerrazón, que eclipsan su visión etnológica por la propia luminosidad de los fundamentos teológicos que, sin duda, como afirma Carro, le mantienen escrupulosamente dentro del tomismo.

a) Las Casas frente a Vitoria

La postura de Las Casas parte del hecho de corte etnológico, no teológico, de que los «reinos indígenas» están constituidos con la suficiente rectitud, incluso con una mayor rectitud (buen salvaje)[193] que la sociedad conquistadora, como para que entre ellos sea posible, sin necesidad de tutelaje alguno, la predicación «pacífica» del Evangelio sin más («el único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión»). Con este planteamiento, Las Casas restringe la justificación de la presencia de los españoles en las Indias a la vía espiritual, ya que no existe en modo alguno una justificación temporal por la que los españoles puedan mantener su soberanía en América. La que podría sobrevenir del *título primero* de sociabilidad queda anulada por Las Casas cuando este afirma que, invariablemente, son los indios los que han sido agredidos por los españoles, y no hay, pues, ocasión que pueda propiciar la aplicación del primer título.

Por otro lado, la sobrestimación de las costumbres de los

indios por parte de Las Casas —encareciendo incluso las prácticas antropofágicas como muestras del gran amor que el indio profesa por la divinidad— elimina cualquier duda sobre una posible aplicación del *título octavo*, en el caso de que se afirmase con seguridad, pues para Las Casas no existe tal «atraso» de los indígenas respecto a los españoles, ni mucho menos. Pero además, de existir ese supuesto «atraso», ello tampoco conferiría poder ni al Papa ni a los príncipes cristianos para «enseñorearse» de los reinos de Indias, según Las Casas, pues el hecho de que existan razones para que el indio pierda sus dominios no significa que los ganen los españoles. La pérdida indígena no produce, *eo ipso*, ganancia española. Es más, ni siquiera es lícito castigar sus supuestos vicios (Las Casas niega así también el título quinto) al no tener ni el Papa ni el emperador ni tampoco los príncipes cristianos jurisdicción sobre ellos.[194] Los crímenes de los indios, caso de que fueran verdaderos, no convertirían a los españoles en sus dueños al no ser el blanco de los agravios u ofensas. En esta misma línea se moverá, nada menos, Domingo de Soto.[195]

Además, al considerar Las Casas que la vida de las sociedades prehispánicas en América es poco menos que la de una Arcadia feliz, las propias relaciones conflictivas entre los indios no son consideradas por el obispo de Chiapas como relevantes,[196] lo que neutraliza una posible aplicación, en socorro de un aliado, del título séptimo. Ni siquiera admitirá Las Casas el título sexto, por el que se reconoce la licitud de la subordinación voluntaria de los indios al emperador, pues siempre entenderá que esta sumisión está forzada por las armas.

Lo único que para Las Casas justifica la presencia de los españoles en América procede de los derechos eclesiásticos otorgados a los reyes de Castilla y León por el Papa *(Bulas alejandrinas)*, derechos que, caminando siempre por la vía espiritual y en *buena teología*, no otorgan legitimidad alguna para el ejercicio de la soberanía temporal. El dominio del emperador sobre las Indias viene dado por la vía espiritual como mera delegación papal, y se restringe a un cometido evangelizador:

> Los reyes de Castilla y León son verdaderos príncipes, soberanos e universales señores y emperadores sobre muchos reyes, e a quien pertenece de derecho todo aquel imperio alto, e universal jurisdicción sobre todas las Indias, por la auctoridad, concesión e donación de la dicha Sancta Sede Apostólica, y así por la auctoridad divina. Y este es, *y no otro*, el fundamento jurídico y substancial donde está fundado y asentado su título.[197]

Todo dominio temporal español en América es, en conclusión, ilegítimo, y su continuidad supone tanto la *destruición* de las Indias como la condena eterna de los españoles en la medida en que el español, además de estar robando a los indios, intenta forzar su conversión (pecado contrario al apostolado cristiano, y «gravísimo», según Las Casas) y no cumple —todo lo contrario, ya que vuelve odiosa la fe cristiana— con el cometido encomendado por el bulario papal.

España, en definitiva, y esta es la razón de la mejor constitución de los «reinos indígenas», al ejercer un dominio ilegítimo sobre las Indias se está condenando. La predicación del Evangelio, única razón de ser de la presencia española, no puede constituir un pretexto para hacer la guerra y despojar al indio, acciones más propias, insiste Las Casas, del yihadismo coránico que del apostolado evangélico. Por lo tanto, toda guerra al indio es injusta y todo el que en algún grado

la promueva también se está condenando.[198]

Llegados a este punto, el único modo de cumplir con la donación papal, según Las Casas, y dejar de condenarse es el siguiente: *a)* restituir a los indios sus dominios por ser los verdaderos propietarios de sus reinos, y *b)* anunciar *pacíficamente* el Evangelio entre ellos.

En esto consiste, sin más, el proyecto de Las Casas sobre América.

Pues bien, esta restitución que pide el lascasismo, ¿es lo que se deducía del canon vitoriano? Es más, y hablamos ahora históricamente, ¿se produjo una tal restitución en algún sentido? O al menos, ¿fue contemplada esta restitución desde los planes generados en el seno del cuerpo político imperial, en principio desde el cuerpo legal indiano? En definitiva, ¿tiene alguna relación esta solución lascasiana con la trayectoria efectiva seguida por el Imperio español hasta la emancipación de las naciones americanas en el siglo XIX? ¿La tiene, sin embargo, el canon vitoriano?

Vitoria sostiene, para empezar, aquellos siete títulos legítimos que sí justificarían, si se dan las condiciones, la soberanía temporal, y no solo la presencia «espiritual» de España en las Indias, además de contemplar, aunque sea tan solo como probable, el discutido *título octavo*. ¿Acaso niega Vitoria que en América se den esas condiciones, acercándose así a Las Casas, para la aplicación de tal título octavo?

En radical oposición a Las Casas, Vitoria reafirma —aun albergando sospechas sobre la actuación irregular de los españoles— la legitimidad de la soberanía española en las Indias: «Yo no dudo que no haya habido necesidad de acudir a

la fuerza y a las armas [parece decir Vitoria que otros dominicos sí dudan, es más, que niegan que hubiera necesidad de ello] para poder permanecer allí los españoles», pero observa enseguida: «Temo que la cosa haya ido más allá de lo que el derecho permitía».[199] Esta sospecha, que situaría la acción de España fuera del derecho, no hace ni mucho menos, como sin embargo algunos le adjudican,[200] que la postura de Vitoria se pliegue a la postura lascasista que, como hemos visto, procuraba el abandono de la soberanía temporal de las Indias por los españoles, al condenarla en general y sin paliativos, cosa que en ningún momento hace Vitoria.

La postura de Vitoria tiende, más bien, a que la presencia española tenga una línea de actuación semejante a la de los portugueses, a saber: que los españoles, sin «enseñorearse» de los reinos de Indias, saquen provecho del comercio y el intercambio de bienes a través del *ius communicationis* (primero de los *títulos justos*). Ahora bien, Vitoria también sostiene que, si el dominio temporal español se produce, es decir, dada ya la soberanía sobre las Indias —conseguida por la fuerza o sin ella, de nuevo «tanto monta, monta tanto»—, no sería «ni conveniente ni lícito», dice literalmente, que los españoles la abandonasen.[201]

Si esos abusos que se vienen denunciando se cometieron —lo que, por cierto, tampoco negará Sepúlveda—[202] hay que enmendarlos, pero para Vitoria esa enmienda no pasa, como quiere Las Casas, por el abandono. Al contrario, Vitoria afirma que el príncipe que ha obtenido el dominio temporal sobre los infieles está obligado, y aquí es donde hay que situar el «espíritu» de las Leyes de Indias, a dar leyes convenientes a su república, procurando la igualdad entre

todos los súbditos e impidiendo que estos sean despojados o explotados al modo colonialista (depredador).[203]

Además, y esto nos parece esencial tenerlo en cuenta, Vitoria abre las puertas a la legitimidad del título octavo (que llegará a representar el núcleo de la tesis de Sepúlveda), por el que se contempla la posibilidad de que se cuestione la consideración de los indios como verdaderos señores de sus tierras, nunca en razón de su paganismo infiel, pero sí a causa de que, en algunos casos, la racionalidad —fundamento de la soberanía para el tomismo— de los indios es tan imperfecta (amencia, infantilismo, violación de la «ley natural» a través del canibalismo, la sodomía, etc.) que necesitan ser regidos, «enseñoreados», por otro, «porque de poco les sirve [por lo visto] la razón para gobernarse a sí mismos».[204]

De hecho, al final Vitoria —y esto no puede ser casual o gratuito en su exposición, y además lo acerca decisivamente a Sepúlveda— se decanta por situar este título, el «título de civilización» que justifica la tutela de los españoles sobre los indios, en la parte de su obra (tercera parte) en la que expone los títulos legítimos, aun manteniendo su característica de ser «probable»: lo acepta, aunque, insiste, «sin sentar una afirmación absoluta, y con la condición de que lo que se haga se realice para el bien y utilidad de los bárbaros y no solamente por el provecho de los españoles».[205]

En todo caso, la legitimidad de este título, base de la posición de Sepúlveda al afirmarlo categórica y no hipotéticamente, tampoco implica la expropiación a los indios, ni mucho menos su esclavización (como muchas veces, sin haberlo leído,[206] se le ha atribuido a Sepúlveda por defender la legitimidad de tal título), y menos en razón de su infideli-

dad, sino que los indios quedarían bajo la tutela provisional del conquistador hasta alcanzar la racionalidad suficiente como para desarrollar, con su emancipación, gobiernos rectos (y no torcidos o degenerados).

b) Sepúlveda y el canon vitoriano

Y es que la postura de Sepúlveda implica, como punto de partida, el reconocimiento, también etnológico y no teológico, de una *asimetría* —la que precisamente niega Las Casas —[207] entre el conquistador español y el conquistado indígena, según la cual el conquistador está dotado de una organización política tal que tiene derecho e incluso está obligado por «caridad» a ejercer sobre el conquistado un tutelaje, una suerte de dominio temporal híbrido que Sepúlveda, retomando las posiciones apuntadas en Burgos, definirá como mezcla entre heril y civil,[208] y cuyo fin es que el tutorando alcance esa misma organización política mediante la que se impone el tutor.

Es así que, dada la situación prepolítica (bárbara o salvaje) en la que se encuentran las sociedades indígenas, estas terminarían por no conservarse si se dejan como están, sin tutela, toda vez que el «*derecho de gentes*» (derecho natural), sostén de cualquier sociedad antropológica, está siendo constantemente violado en ellas, encontrándose el «género humano» allí representado en una situación «de-generada». [209]

Desde esta perspectiva «regeneradora», cuatro son las ra-

zones que ofrece Sepúlveda, en el *Demócrates Segundo*, por las que entiende que pueden fundarse las guerras que los españoles hacen a los indios, guerras cuyo resultado sería esa benefactora «sujeción» híbrida (heril-civil) de los indios por los españoles:[210]

> *a)* «La primera es que siendo por naturaleza siervos, bárbaros, incultos e inhumanos, rechazan el imperio de los más prudentes, poderosos y perfectos, el cual deben admitir para gran beneficio suyo»: se corresponde esta razón con el título octavo del canon vitoriano.
>
> *b)* «La segunda causa es el desterrar el crimen portentoso de devorar carne humana, con el que de modo especial se ofende a la naturaleza [...] sobre todo con ese rito monstruoso de inmolar víctimas humanas», corolario de la anterior aunque mezclándolo con el título quinto.
>
> *c)* «El salvar de graves peligros a numerosos mortales inocentes a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años.»[211] Se corresponde este con el título quinto del canon vitoriano pudiendo —así lo hace Sepúlveda— quedar reabsorbido en esta tercera razón también el título séptimo de Vitoria (ayuda a un aliado en guerra justa).
>
> *d)* «... que la religión cristiana se propagase por dondequiera que se presentase ocasión en gran extensión y por motivos convenientes», que se correspondería, en una suerte de síntesis de los mismos,

con el segundo, tercero y cuarto título del canon victoriano.

Digamos que Sepúlveda afirma la incompatibilidad esencial, sin más, entre la *sociabilidad natural* del hombre político —es el *primer título* de Vitoria— con el campo etnológico en general representado en las sociedades indígenas, en la medida en que buena parte de sus ceremonias y ritos, que pautan y determinan la vida en esas sociedades, son contrarios no solo al derecho divino, fundamento de la cuarta razón, sino al derecho natural, fundamento del resto de las razones barajadas por Sepúlveda.

Una incompatibilidad con el derecho natural no referida al ámbito individual, delictivo, lo que no justificaría de ninguna manera, sería un absurdo, una intervención imperial para corregirlo,[212] sino que la violación del derecho natural y de gentes en esas sociedades es general, público-institucional, siendo la ley indígena misma la que supone, en algunos casos, una violación pública en toda regla del derecho natural al promover directamente, desde las propias magistraturas e instituciones indígenas, la acción de crímenes nefandos. Así, los sacrificios humanos, la antropofagia, etc., son, sin duda, contrarios al derecho natural, y su corrección es, en efecto, para Sepúlveda como para Vitoria (no así para Las Casas) causa justa para su dominación, y de guerra si se resisten.[213]

Por esta vía, pues, *natural* de la insociabilidad, nunca en razón de su infidelidad, los indios pierden (o pueden perder) el dominio temporal de sus reinos, para ganarlo provisionalmente los españoles, conservando los indios, en todo caso, la

titularidad de sus dominios, y es que tal es la degeneración «inhumana», por irracional, de las costumbres indígenas en algunos casos, según observa Sepúlveda, que es obligado a los españoles intervenir y «enseñorearse» de los reinos de Indias para reconducirlos hacia la vida política (civilizada), liberándolos así, por fin, de esas «nefandas» costumbres y ritos degenerados.

Precisamente esta percepción de la vida del indígena como degenerada nunca implicará, para Sepúlveda, un desprecio al mismo, como si considerase al indígena un «subhumano» (en la línea *Untermensch* del racismo nazi, según se le ha atribuido falsamente),[214] sino que, al contrario, Sepúlveda reconoce en las sociedades indígenas un *minimum* antropológico común a partir del cual, con la implantación en ellas de las virtudes políticas, puedan llegar a reconstituirse, «regenerarse», como sociedades políticas. Y es que degeneración no quiere decir cambio de género *(metábasis)*, no hay una ruptura entre el español y el indígena sino continuidad antropológica, siendo ambos del mismo género en cuanto descendientes del mismo padre (Adán). Es justamente ese mínimo de humanidad presente en esas sociedades (y por supuesto también aquí Sepúlveda admite grados)[215] el que invita, incluso obliga por caridad, decíamos, a la intervención y el dominio por parte de los españoles sobre ellas, y es que sería faltar a esta —la caridad es la virtud cristiana por excelencia— permitir (tolerar) el que se sigan cometiendo «crímenes y torpezas inhumanas» pudiéndolo evitar.[216]

Pues bien, esta es exactamente la idea que expresa Vitoria en sus *Relecciones*, aunque planteada, insistimos, tan solo como título hipotético:

> Esto explica que algunos afirmen que para utilidad de ellos [de los indios] pueden los príncipes de España asumir la administración de aquellos bárbaros, y designar prefectos y gobernadores para sus ciudades, y aun darles nuevos señores si constara que esto era conveniente para ellos. […] Y en verdad que esto encontraría su fundamento en el precepto de la caridad, ya que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurarles el bien. Pero esto sea dicho, como antes advertí, sin sentar una afirmación absoluta, y con la condición de que lo que se haga se realice para el bien y utilidad de los bárbaros y no solamente por el provecho de los españoles. Que en esto está el peligro de las almas y de la salvación.[217]

Ahora bien, Vitoria mantendrá muchas cautelas respecto a lo adecuado del título, no solo en relación con su legitimidad general, sino también en cuanto a su aplicación en América. Primero, respecto a su justificación en general, Vitoria no se atreve decididamente a afirmarlo porque no está claro que la pérdida de la soberanía por parte de las sociedades indígenas, en razón de su barbarie, suponga su ganancia por los españoles. Es decir, la insuficiente racionalidad del indígena para organizarse políticamente no justifica su sujeción por parte de los españoles. Digamos que se puede admitir la pérdida de la soberanía indígena (con la pérdida de la razón), pero ello no es suficiente para justificar la ganancia española, o por lo menos no está claro que lo sea por esta vía de la rudeza del indio (Sepúlveda, recordemos, resolverá esta dificultad con el planteamiento de un dominio híbrido heril/civil).

En cuanto a su aplicación (y aquí de nuevo el debate es etnológico y no teológico), Vitoria entiende que, salvo casos excepcionales de salvajismo profundo, hay la suficiente simetría entre españoles e indígenas como para que circule el derecho natural entre ellos, sin necesidad de forzar al indígena para que lo cumpla, y por eso tiene dudas sobre su aplicación general en América. Ahora bien, si la rudeza del indio,

sea profunda o no, conlleva el sacrificio de inocentes, entonces Vitoria entiende que se debe intervenir sin duda, pero no porque el título octavo sea seguro, sino porque sí lo es el quinto, que reaparecería aquí justificando la intervención —sin embargo, para Las Casas, recordemos, este tampoco era título válido, estando con él en esto como vimos el propio Domingo de Soto.[218]

Es verdad, como dice Carro,[219] que, en general, la tendencia de los juristas-teólogos españoles, con Vitoria a la cabeza, es la de igualar, al modo «humanitarista», a todos los hombres, sin contemplar distinción alguna en su grado de desarrollo (tecnológico, social…). Precisamente ello es consecuencia de los propios principios teológicos, unos principios que terminan por ensombrecer o eclipsar el análisis etnológico de la materia indígena (sus instituciones, costumbres, ritos, etc.) borrando sus diferencias, como si todos se encontraran en la misma situación etnológica por el hecho de reconocer humanidad en todos ellos (todos los hombres son «criaturas» de Dios). La ceguera etnológica que produce la teología en algunos, es el caso de Las Casas, llega a ser total.

Es interesante, en este sentido, la observación que hace nada menos que Morgan, el célebre antropólogo norteamericano autor de *La sociedad primitiva*, en relación con la perspectiva seguida por los españoles en general, no solo de los teólogos, en sus descripciones acerca de las sociedades americanas con las que se topan. Dice Morgan:

> Los conquistadores españoles que se apoderaron del pueblo de México sostuvieron acerca del gobierno azteca la teoría errónea de que era una monarquía análoga, en puntos esenciales, a las existentes en Europa. Esta opinión fue acogida en general por los escritores españoles de los primeros tiempos sin investigar minuciosamente la estructura y principios del sistema social azteca.[220]

Es esa perspectiva teológica, creemos, la que elude, por innecesario, el análisis etnológico borrando «humanitaristamente» las diferencias y variedades que existen entre las sociedades indígenas en cuanto a su estatus etnológico (salvajismo/barbarie/civilización, por seguir con Morgan y su célebre clasificación).

Ahora bien, ello tampoco asimila, en cualquier caso, y por mucho que haya acuerdo en los principios, las posturas de Las Casas y Vitoria, como afirma con insistencia Venancio Carro, pues en sus conclusiones la divergencia es total (abandono lascasiano, frente a mantenimiento vitoriano), acercándose, sin embargo, aquí Vitoria a Sepúlveda.

Sepúlveda, por su parte, reconoce como hecho etnológico del que parte una degeneración tal en las costumbres indígenas (que Vitoria no cree tan generalizada, de ahí sus dudas) que hace que los indios se vean privados, por su irracionalidad «inhumana», de sus derechos sobre sus señoríos ante los españoles, ganándolos estos por las ofensas «insociables» que reciben. Ahora bien, si los españoles ganan esos derechos no es para que los indios sean castigados por sus faltas, sufriendo privaciones en vidas y haciendas,[221] ni siquiera por el bien de los españoles (se supone resarcidos por la ofensa recibida), sino por el propio derecho que tienen los indios a no sufrir (sea padeciéndolos o cometiéndolos) los crímenes indignos, *contra natura* (antropofagia, sacrificios humanos), practicados públicamente por estas sociedades (desde sus instituciones y magistraturas), y así prepararse *(preparatio evangelica)* «con mejores costumbres y con el trato de los hombres piadosos para recibir la religión y el

culto al verdadero Dios».[222]

Se reconoce, pues, por parte de Sepúlveda la soberanía, el dominio de los indios sobre las Indias, pero de tal modo que, en tanto que formas «torcidas» de organización social, este dominio indígena debe ser transformado —y si las circunstancias lo requieren, incluso destruido— bajo el tutelaje español en una mezcla de dominio *heril* (despótico) y *civil* (político) sobre los mismos, y así dejar paso por fin, generadas por este tutelaje, a formas de organización políticas civilizadas, formas que además sirven de preparación para la extensión de la ley evangélica entre ellas. Una extensión de la fe, por cierto, que no solamente se procura por razón de los *derechos de la fe cristiana*, sino también por los derechos del infiel que, como hombre, tiene derecho a que la fe se le anuncie para poder optar, si la acepta, a la salvación eterna.

Así pues, el tipo de dominio mixto que debe ser desarrollado, como tutela, por los españoles sobre los indios, no solamente es un derecho de los españoles (que más bien es en ellos un deber de caridad), sino que es sobre todo un derecho de los indios a vivir más dignamente con arreglo a la racionalidad (técnica, social, lingüística…) de la que están privados, pero también con arreglo a la «fe verdadera», que desconocen. De esta manera, partiendo del hecho etnológico de tal desigualdad, es necesario practicar un dominio también desigual (heril/civil) entre los distintos súbditos, indios y españoles, pues, dice Sepúlveda, «nada hay más contrario a la justicia distributiva que dar iguales derechos a cosas desiguales».

En definitiva, la humanidad representada en estos señoríos indígenas americanos está tan degenerada, tan torcida

en algunos casos, que es obligada la intervención española para enderezarlos, dominándolos si es necesario, incluso por la fuerza de las armas, y restaurar así en ellos su dignidad humana. Dicho de otro modo, es obligado sacarlos de la vida miserable que padecen para evitar su confinamiento etnológico y su brutalidad tribal.

Por tanto, el «título de civilización», como justo título de dominio temporal, según sus definiciones políticas estrictas, y al margen de sus estrechas vinculaciones con otros títulos alegados, implica el derecho que tiene el conquistador a propagar sus instituciones en defensa de la «humanidad» del conquistado, con el objeto de resimetrizar (restituir en su «dignidad») lo que en principio es asimétrico, de tal modo que, con la implantación de las virtudes políticas en las sociedades conquistadas, estas se conserven.

No se trata pues de esclavizar, y menos aún de eliminar, a los indígenas sino todo lo contrario: se trata de destruir sus instituciones prepolíticas para salvar a los indígenas de su mutua destrucción (la conquista es, pues, una *pacificación*, como aparecerá más tarde en la *Legislación de Indias*).

Así, el dominio y la conquista se justifican, a la luz de este título octavo, tal como lo defiende Sepúlveda, por la necesidad benefactora que tiene el tutor de introducir más *humanidad* (léase racionalidad) sobre el tutorando, propagando sobre él las virtudes políticas que le salven de su degeneración y corrupción («destruición»). El conquistador tiene derecho e incluso está obligado a actuar así, «poniéndose a su servicio», para evitar la destrucción del conquistado, siendo la guerra un corolario «justo» derivado de este título ante cualquier intento de resistirlo:

> Aquellos cuya condición natural es tal que deben obedecer a otros, si rehúsan su imperio y no quedan otros recursos, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos.[223]

Prueba del acierto de Sepúlveda es que incluso aquellos que explícita y claramente se le oponen terminan dándole la razón, y se la dan porque la propia situación etnológica del indio al final se impone, de forma objetiva, por encima de la ceguera humanitarista teológica. Así, por ejemplo, para el jesuita José de Acosta, la doctrina de Sepúlveda sobre la guerra contra los indios no es más que el desarrollo de la opinión vulgar, errónea, que afirma que la diversidad de religión justifica la guerra. Una tesis completamente inconsistente desde el punto de vista filosófico, y que ya está, dice Acosta, felizmente desterrada de la literatura jurídico-teológica sobre el tema.[224] Sin embargo, y a la postre, de nuevo ante la realidad etnológica americana, Acosta termina por reafirmar las tesis de Sepúlveda, tal cual:

> Es indudable, y lo confirma la experiencia, que la índole de los bárbaros es servil, y si no se hace uso del miedo y se les obliga con fuerza como a niños, rehúsan obedecer. [...] los indios que, aunque por su condición son libres, en sus costumbres y naturaleza son como siervos.[225]

EL ERROR (TEOLÓGICO) DE SEPÚLVEDA

Ahora bien, Sepúlveda comete un error teológico de bulto, desde el punto de vista tomista, y es que si bien reconoce «teóricamente» que los indios son legítimos dueños de sus dominios, no perdiéndolos en razón de su infidelidad pagana, termina no reconociéndolo *de facto*, al suponer que pierden sus derechos naturales por su idolatría, ofensiva con la fe cristiana. Así, dice, en el *Demócrates Segundo*:

> No pueden los paganos, por el solo hecho de su infidelidad, ser castigados ni obligados a recibir la fe de Cristo contra su voluntad, porque el creer, como dice san Agustín, depende de la voluntad, que no puede ser forzada; sin embargo, lo que sí se puede es apartarles de los crímenes.[226]

E incluye Sepúlveda en el concepto de *crimen*, no solo el que se produce vía violación del derecho civil (sacrificios de inocentes, etc.), sino también aquel que, «contra la fe», cometen herejes y paganos:

> [...] pues unos y otros son nuestros prójimos y por todos tenemos obligación de velar, por ley divina y natural, para que se aparten de sus crímenes, sobre todo por aquellos que más pecan y prevarican contra la naturaleza y el autor de ella que es Dios, siendo entre todos los mayores pecadores los idólatras.[227]

Por la vía del pecado pues, en el que se encuentran los indios, estos pierden según Sepúlveda el derecho temporal sobre sus dominios, ganándolo además este dominio los españoles en defensa de la fe (llega a hablar aquí Sepúlveda de «guerra sagrada»). Es la «ofensa contra Dios», ya no contra las criaturas, producida por la idolatría indígena, lo que tiene que ser resarcido por los españoles con su dominación y guerra, si hace falta, contra los indígenas.[228] Regresaría

así, en efecto, a posiciones teocráticas —«mahométicas», llegará a decir Las Casas—, pasando por encima de la doctrina teológica elaborada en Salamanca o Alcalá (de ahí la negación de los permisos de la publicación de su libro y el rechazo de su doctrina suscitado por muchos otros teólogos, además de Las Casas) y resultando por ello, además de antipática, inconsistente para muchos.

En realidad, y la cosa no es para tanto, lo que hace Sepúlveda es concebir las *creencias* idolátricas mezcladas con sus *prácticas*, con las ceremonias y ritos idolátricos practicados por los indios, y lo hace por la sencilla razón de que son sus creencias idolátricas las que inspiran tales ritos: mal se van a extirpar esas ceremonias «inhumanas» de los indios, si perduran entre ellos las creencias idolátricas que los inspiran.

De cualquier modo, sigue suponiendo Sepúlveda que los indios conservan sus derechos temporales sobre sus dominios, por más que ofendan a Dios con su idolatría, manteniéndose por tanto firme dentro de los principios tomistas. Y es que, razona Sepúlveda, si buscar el bienestar «temporal» del indio es obligación «caritativa» para los españoles, quedando así justificada su intervención (que nunca, insistimos, podrá suponer la esclavización, expropiación o exterminio del indio), con mayor razón se justificará la acción imperial si lo que se busca con ella es la salvación, no solamente temporal, sino eterna del indio.

Si los indios, con su idolatría, ofenden a Dios, ¿van a dejar los españoles que los indios se condenen eternamente si pueden evitarlo?

Las Casas dirá que las ofensas contra Dios solo Dios las puede resarcir, no siendo los españoles quiénes para hacerlo

(de ahí su condena por procurarlo). En buena teología, Las Casas tiene *razón*, razón teológica, claro, otra cosa es que se puedan asumir en la práctica las consecuencias de la «buena teología».

LA CONTROVERSIA DE VALLADOLID Y EL TÍTULO DE CIVILIZACIÓN COMO DETERMINANTE FORMAL DEL IMPERIALISMO ESPAÑOL

En todo caso, es este punto, el relativo a las relaciones entre el título de civilización y el de evangelización, el que se va a discutir *particularmente* en la célebre Junta de Valladolid, convocada por Carlos I en 1550 y que, una vez más, paralizaría la acción de conquista hasta resolver la cuestión.

He aquí el objetivo de las deliberaciones de la Junta de Valladolid, tal como aparece en el sumario elaborado por el propio Domingo de Soto (dominico), uno de los teólogos que, junto con Melchor Cano, Bartolomé de Carranza (ambos también dominicos) y Bernardino de Arévalo (el único franciscano), fueron convocados como jueces en la célebre Junta:[229]

> El punto que vuestras señorías, mercedes y paternidades pretenden aquí consultar es, en general, inquerir e constituir la forma y leyes cómo nuestra sancta fe católica se pueda predicar e promulgar en aquel nuevo orbe que Dios nos ha descubierto, como más sea a su sancto servicio, y examinar qué forma puede haber cómo quedasen aquellas gentes subjetas a la Majestad del Emperador nuestro señor, sin lesión de su real conciencia, conforme a la bulla de Alejandro. Empero, estos señores proponientes no han tratado esta cosa así, en general y en forma de consulta; mas, en particular, han tratado y disputado esta cuestión, conviene a saber: si es lícito a Su Majestad hacer guerra a aquellos indios antes que se les predique la fe, para subjetallos a su imperio, y que después de subjectados puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conoscimiento de sus errores y de la verdad cristiana. El doctor Sepúlveda sustenta la parte afirmativa, afirmando que tal guerra no solamente es lícita, mas expediente. El señor obispo [Las Casas, obispo de Chiapas] defiende la negativa diciendo que no tan solamente es expediente, mas no es lícita, sino inicua y contraria a nuestra cristiana religión.[230]

Y es que el título de civilización, aunque disociado formalmente (en la línea tomista ortodoxa), aparece en Sepúlveda estrechamente ligado al «título de evangelización» puesto que la «civilización», esto es, la implantación, incluso forzo-

sa, de ciudades en las Indias, es el modo efectivo (como preparación evangélica, ya lo hemos dicho) para que la fe cristiana pueda ser allí recibida. Esta necesidad de «más humanidad», que Sepúlveda entiende que tiene que ser implantada, aun con la guerra, es lo que Las Casas niega, toda vez que, según él, como hemos dicho, los reinos ya están preparados, ya tienen suficiente «humanidad» (incluso más que los españoles) para recibir la fe.

La principal objeción de Las Casas a Sepúlveda es que es necesaria la libertad para recibir la fe: si son enseñoreados, admitirán la fe forzosa pero no libremente, haciendo de la fe cristiana algo «odioso».

La principal objeción de Sepúlveda a Las Casas es que para recibir la fe es necesario escucharla, y si no se les domina y civiliza, mal la van a escuchar al ser difícil, por no decir imposible, predicarla.

Y es que el «único modo» de Las Casas ya había supuesto el sacrificio de unos cuantos frailes a manos de los indios: lo que quería Sepúlveda es que el imperio garantizase previamente que el indio no acabase con la vida de los predicadores evangélicos, como de hecho estaba sucediendo al ser promocionado el método evangelizador lascasiano del «único modo».[231]

Pero en el fondo, como subraya Soto, lo que se debate, o lo que supone este debate, es «examinar qué *forma* puede haber cómo quedasen aquellas gentes subjetas a la Majestad del Emperador nuestro señor, sin lesión de su real conciencia». Es decir, de qué modo el imperio se puede desenvolver sobre las Indias con justicia, sin que los derechos de los indios, pero tampoco los de los españoles, se vean socavados y

violados.

Recapitulemos:

> *a)* La solución de Las Casas, frente a Sepúlveda es, desde el punto de vista del derecho civil, el abandono y restitución; desde el punto de vista del derecho divino, predicar la fe pacíficamente en zonas en donde los frailes no corran peligro y, si hubiera peligro, esta es la solución lascasiana a esta objeción, «hacer algunas fortalezas en sus confines, para que desde allí comenzasen a tratar con ellos [con los indios] y poco a poco se fuese multiplicando nuestra religión» .[232]
>
> *b)* La solución de Sepúlveda, genuinamente dialéctica, es la del tutelaje de los indios por los españoles, según venimos definiéndolo, en una mezcla de soberanía o dominio entre heril y civil sobre ellos. Haciéndolos, pues, obligatoriamente súbditos del emperador se les libera de la explotación caciquil de la que venían siendo objeto («servidumbre natural»), y de sus costumbres idolátricas, siendo de este modo posible anunciarles también el Evangelio.[233]

La figura práctica que ya estaba, de hecho, funcionando relativa a este tutelaje, el régimen de *encomienda* ligado al Real Patronato, y su continuidad, tal como lo hemos analizado más arriba, es lo que Sepúlveda está justificando y defendiendo particularmente, frente a las «soluciones» irenistas de Las Casas. Dice Sepúlveda:

> Así pues, no es contrario ni a la justicia ni a la Religión Cristiana poner al frente de algunas de estas ciudades y aldeas a varones españoles probos, justos y prudentes, sobre todo a aquellos que activamente intervinieron en la dominación, para que se encarguen de instruirles en probas y civilizadas costumbres y de iniciarles, adentrarles y educarles en la Religión Cristiana, que ha de ser predicada no por la violencia, lo que es contrario a nuestra explicación, sino por los ejemplos y persuasión, y a la vez se alimenten de su trabajo y fortunas y se sirvan de ellos para los usos de la vida tanto necesarios como liberales, [...]. Pero, durante el dominio, todos deben evitar preferentemente la crueldad y avaricia, pues los reinos sin justicia, como clama san Agustín, no son reinos, sino públicos latrocinios.[234]

Y es que la encomienda, insistamos una vez más, no es en absoluto una *expropiación*[235] que consagre la depredación sobre el indio, como muchos insisten en suponer, sino que es parte principal (productiva) de ese método tutelar que permite, al margen de los abusos (que los hubo), generar, por utilizar la expresión de Sepúlveda, «más humanidad» en el indio.

Una solución, pues, la de Sepúlveda que era a la postre la justificación de lo que, de hecho, ya se estaba haciendo: creación de ciudades, encomiendas, cabildos, universidades, esto es, en general, la generación en América de un marco institucional, siguiendo el modelo castellano, como modo más efectivo, por no decir único, de evitar la postración étnica de los pueblos indígenas.

Poco tiene que ver la solución lascasiana con la norma ortogramática del imperialismo español y su trayectoria posterior, y sí mucho, sin embargo, con la solución de Sepúlveda, que no es sino la legitimación teórica de lo que ya era una realidad práctica en América. Una acción ortogramática que, bajo la norma del *imperio generador*, contempla ya desde el principio, y en virtud de esa «regeneración» que busca realizar sobre las sociedades indígenas, los procesos de emancipación que van a tener finalmente lugar en el siglo XIX (generación de las naciones iberoamericanas), no representando

estos procesos un «fracaso» del Imperio español —un «desastre» como se suele decir con énfasis (casi con ensañamiento)—, sino más bien su consumación.

Aquí vemos con claridad, en este fragmento del *Demócrates Segundo*, cómo se cuenta, ya desde el principio prefigurados, con los procesos de emancipación como fin último de la acción imperialista española:

> El imperio regio, como enseñan los filósofos, es muy semejante a la administración doméstica, porque, según ellos, esta viene a ser como el reino de una casa, y a su vez el reino es una administración doméstica de una ciudad y de una nación o de muchas. Del mismo modo, pues, que en una casa grande hay hijos y siervos y esclavos, y mezclados con unos y otros hay criados de condición libre, y sobre todos ellos impera el padre de familias, con justicia y afabilidad, pero no del mismo modo, sino según la clase y condición de cada cual, digo yo que un rey óptimo y justo que quiera imitar a tal padre de familias, como es su obligación, debe gobernar a los españoles con imperio paternal y a esos bárbaros como a criados, pero de condición libre, con cierto imperio templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. Así con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro imperio se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la Religión Cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad.[236]

Solo la ceguera teológica-humanitarista de Las Casas (y con él otros teólogos, menos dados a la polémica, como Soto, etc.) que allana toda distinción etnológica para hablar desde el punto de vista de la «humanidad», sin atender a la diversidad de condiciones en las que habita esta, condenará la acción de España y los españoles, llegando a afirmar, tal es su fanatismo, que por esta acción:

> Las gentes naturales de todas las partes y cualquiera dellas donde habemos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y raernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio.[237]

No es pues que los españoles tengan algún derecho «temporal» sobre los indios, es más bien, y estas son las conclusiones finales de Las Casas, que los indios, en razón de la intervención abusiva de los españoles allí, han adquirido el de-

recho a borrar a España de la faz de la tierra (desde luego ni siquiera Soto, el más cercano a Las Casas en sus conclusiones, ni otros teólogos llegarán a tales extremos).

Las tesis de Las Casas, en puridad, jamás fueron puestas en práctica (nunca hubo restitución, ni único modo); y es que, en el fondo, su humanitarismo resulta completamente extravagante política y jurídicamente hablando.

Sepúlveda será mal teólogo, en efecto, según afirma Venancio Carro, pero, sin duda, fue mejor político que Las Casas, por esto, en la práctica, se imponen sus tesis y no las de Las Casas.

En definitiva, *encomienda y emancipación* fueron lo que marcó la trayectoria del imperio con su acción sobre las «naciones» indígenas, *nunca abandono y restitución.*

López de Gómara (capellán y cronista de Hernán Cortés), al final de su obra, en el capítulo titulado precisamente «Loor de españoles», nos remite bien a las claras a Sepúlveda como aquel que con más precisión ha justificado la acción de conquista española en Indias:

> Tanta tierra como dicho tengo han descubierto, andado y convertido nuestros españoles en sesenta años de conquista. Nunca jamás rey ni gente anduvo y sujetó tanto en tan breve tiempo como la nuestra, ni ha hecho ni merecido lo que ella, así en armas y navegación como en la predicación del santo Evangelio y conversión de idólatras; por lo cual son españoles dignísimos de alabanza en todas las partes del mundo. ¡Bendito Dios, que les dio tal gracia y poder! Buena loa y gloria es de nuestros reyes y hombres de España que hayan hecho a los indios tomar y tener un Dios, una fe y un bautismo, y quitándoles la idolatría, los sacrificios de hombres, y el comer carne humana, la sodomía y otros grandes y malos pecados, que nuestro buen Dios mucho aborrece y castiga. Hanles también quitado la muchedumbre de mujeres, envejecida costumbre y deleite entre todos aquellos hombres carnales; hanles mostrado letras, que sin ellas son los hombres como animales, y el uso del hierro, que tan necesario es al hombre; asimismo les han mostrado muchas buenas costumbres, artes y policía para mejor pasar la vida; lo cual todo, y aun cada cosa por sí, vale, sin duda ninguna, mucho más que la pluma ni las perlas ni la plata ni el oro que les han tomado, mayormente que no se servían de estos metales en moneda, que es su propio uso y provecho, sino contentarse con lo que sacaban de las minas y ríos y sepulturas. No tiene cuenta el oro y plata, ca pasan de sesenta millones, ni las perlas y esmeraldas que han sacado de bajo la tierra y agua; en comparación de lo cual es muy poco el oro y plata que los indios tenían. El mal que hay en ello es haber hecho trabajar demasiadamente a los indios en las minas, en la pesquería de perlas y en las cargas. Oso decir sobre esto que todos cuantos

han hecho morir indios así, que han sido muchos, casi todos han acabado mal. En lo cual, paréceme que Dios ha castigado sus gravísimos pecados por aquella vía. Yo escribo sola y brevemente la conquista de Indias. Quien quisiere ver la justificación de ella, lea al doctor Sepúlveda, cronista del emperador, que la escribió en latín doctísimamente; y así quedará satisfecho del todo.[238]

Con todo, es verdad que las tesis de Las Casas y de Bernardino de Minaya triunfan durante cierto tiempo en la «conciencia» de Carlos I y del papa Paulo III (bulas *Sublimis Deus*[239] y *Veritas ipsa* de 1537), siendo apoyado, en perjuicio de Sepúlveda, por algunos teólogos (Melchor Cano, que estará según vimos en la Junta de Valladolid como juez, Antonio Ramírez de Haro, ambos discípulos de Vitoria), principalmente dominicos de la Universidad de Salamanca y Alcalá, consiguiendo incluso que con las Leyes Nuevas de 1542 se paralice durante un tiempo el régimen de la *encomienda.*[240] Pero tanto la parte de las Leyes Nuevas que afectan a la encomienda como las bulas serán derogadas y anuladas un tiempo después: en 1538 con el breve *Non indecens videtur*, el Papa se desdice y reprueba lo dicho en las bulas de 1537, anulándolas. Por su parte, Carlos I revoca sus Leyes Nuevas en lo concerniente a la supresión de la encomienda, en cédulas dadas en Malinas el 20 de octubre de 1545 y en Ratisbona el 6 de abril de 1546, dando la espalda igualmente al único modo lascasiano.

Así, tras la gran influencia ideológica, que no real, de Las Casas en ese período, la tendencia cambia decisivamente de signo después de 1550, precisamente tras la Controversia de Valladolid, a partir de la cual la posición de Las Casas ni siquiera va a triunfar ya en la «conciencia» de Carlos I ni en la de sus consejeros, ni tampoco en los discípulos de Vitoria presentes en la controversia como jueces y que, en principio, le eran favorables (Melchor Cano y Domingo de Soto).[241]

En cualquier caso hay que tener en cuenta que la Junta de Valladolid no se convoca como consecuencia de la polémica entre Las Casas y Sepúlveda, sino a instancias del Consejo de Indias en razón de los problemas generados con la guerra civil del Perú, entre Pizarro y Almagro, y que llevó al Perú al «pacificador» Pedro La Gasca para resolver el conflicto en nombre de la Corona. Las Casas y Sepúlveda (ninguno de los dos es teólogo), si bien protagonizarán las discusiones,[242] tan solo participarán en ellas como informadores, quedando en manos de los jueces (teólogos y juristas) las decisiones que hubiera que tomar al respecto.

Como es sabido, no se conservan las resoluciones de los teólogos y consejeros, e incluso se sabe que, por distintas razones, muchos demoraron su respuesta *ad calendas graecas*. Además también son conocidas las dificultades, promovidas por Las Casas, por las que atravesó Sepúlveda, tanto antes como después de la controversia, para dar a conocer su posición. Incluso se llega a prohibir, tanto por iniciativa real como eclesial, previa consulta universitaria, la publicación de libros que sean partidarios de Sepúlveda, incluyendo el de López de Gómara.[243]

Todo ello hace que siga siendo polémico determinar la corriente que va a influir en el desarrollo imperial tras esta etapa revisionista que culmina en la Controversia de Valladolid.

Ahora bien, si atendemos a la realidad de lo que de hecho se estaba haciendo, y no a su representación ideológica, por ejemplo, en Filipinas (y lejos de lo que se suele decir acerca de su conquista «pacífica»), el «único método» lascasiano desaparece completamente de los programas de acción im-

perialista, siendo inviable, sencillamente, por utópico: «En consecuencia, la Corona reconoció la bondad del sistema apostólico y los inconvenientes de la penetración armada; pero nunca dejó de reconocer la realidad indiana».[244]

Y es el irenismo que pudo funcionar como propaganda lo que explicaría las dificultades, censuras y prohibiciones para las tesis de Sepúlveda, pero la situación étnica del indígena obligaba a la acción del imperialismo tutelar (que naturalmente incluía el uso de las armas) defendido categóricamente por el mismo Sepúlveda. Así pues, en definitiva, tanto en relación con América, como en relación con el Extremo Oriente, «si bien Sepúlveda y los suyos llevaron la peor parte en el juicio de las grandes instituciones intelectuales de su tiempo, y del nuestro, sin embargo, históricamente, lo que realmente se hizo fue lo que ellos propugnaban».[245]

Por supuesto, desde 1550-1551 en que se celebra la Junta de Valladolid, se suceden las conquistas en tierras americanas, cuyo análisis sería necesario abordar para tener una panorámica general del proceso (en particular en relación con los chichimecas, en Nueva Galicia,[246] y con los araucanos en Chile), apareciendo, entre otras cosas, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, una nueva orden misionera (en rigor, un «instituto») de gran protagonismo en el proceso de dilatación imperial a partir de este momento: los jesuitas.[247]

EL MITO (LASCASISTA) DE LA CONQUISTA «PACÍFICA» DE FILIPINAS

Con todo, este período *revisionista*, que culmina en la polémica entre Las Casas y Sepúlveda, concluye por fin con una etapa de estabilización legislativa iniciada por la compilación de Juan de Ovando en 1566 (que coincide con el fallecimiento de Las Casas) y consolidada con las ordenanzas de 1573 (año de la muerte de Sepúlveda), y que influirán, entre otros, en el proceso de ocupación y conquista de Filipinas.

Precisamente la historiografía dominica (así Fraile,[248] Hernández Martín, Venancio Carro, Beltrán de Heredia…) ha querido ver en la conquista de Filipinas por Legazpi el triunfo y consagración del modo «pacífico» lascasiano, a partir de las ordenanzas de 1573 en que se cambia deliberadamente, por influencia de Las Casas, se dice, el concepto de «conquista» por el de «pacificación». Así, afirma Carro, «que los intentos de Las Casas *no fueron inútiles* se comprueba con las ordenanzas del gran Felipe II, en 1573. Recordará el lector que allí se suprime hasta la palabra *conquista*. Era el ideal de Las Casas, reafirmado en letras de molde *veintiún años antes*».[249]

Sin embargo, lejos estamos nosotros de repetir la especie, arraigada en la historiografía, de la penetración «pacífica» de Legazpi en Filipinas, no habiendo en ella, en este sentido, diferencias importantes con respecto al tipo de penetración llevado a cabo en la Nueva España o en el Perú.[250] Difícilmente se puede, pues, poner a la conquista filipina como caso ejemplar del triunfo del lascasismo cuando el modo de

hacer «entrada» en las islas por parte de los españoles tuvo generalmente que proceder con la espada por delante, lo que explica que enseguida aparezcan, en los primeros compases de la conquista de Legazpi, las primeras quejas llevadas a cabo por los frailes agustinos que le acompañaban (entre los que se encuentran, por cierto, el propio Urdaneta). Una conquista la filipina que, además, tiene como horizonte programático último servir como escala para penetrar en la China (que había sido, a la postre, el objetivo primero de Cristóbal Colón).[251]

De este modo, y de nuevo contrariando la tesis que afirma el triunfo del lascasismo en Asia, en los análisis llevados a cabo por parte de los misioneros, embajadores, expedicionarios españoles en Filipinas y el Extremo Oriente relativos a la justificación de su presencia allí («entrada»), así como en su caso, de la presencia soberana de España («dominio»), aparece funcionando el canon ya estandarizado en la línea Vitoria-Sepúlveda,[252] sin que tampoco suponga, ni mucho menos, que ello se produzca de un modo claro y distinto en la conciencia de las personalidades responsables del proceso.

El lascasismo también aparece representado, desde luego, pero siempre de un modo retórico, trazando proyectos de acción completamente disparatados (por ejemplo, la expedición del franciscano Pedro de Alfaro a China),[253] y que, de hecho, apenas tuvieron incidencia.

Así, encomiendas, repartimientos, institucionalización en fin del derecho castellano,[254] es lo que va a acompañar al arraigo, algo más precario que en América, de los españoles en Filipinas. De nuevo, creemos, el modo de acción imperial español en Extremo Oriente, como en América, por lo

menos a nivel programático, se resume igualmente en *tutelaje (encomienda) y emancipación* (en la línea Vitoria-Sepúlveda), nunca en *abandono y restitución* (Las Casas).

Creemos, pues, que yerran enormemente aquellos que, tras la Junta de Valladolid, utilizan el caso filipino para hablar del triunfo del lascasismo, y es que con tal afirmación se desatienden muchos de los fenómenos que allí tienen lugar, siendo así que lo que en realidad se produce en Filipinas, igual que ocurrirá ante los chichimecas de Nueva Galicia o ante los araucanos de Chile, es la consagración definitiva del canon Vitoria-Sepúlveda, quedando en buena medida así recogido en la literatura jurídico-teológica posterior.[255]

De nuevo Francisco Suárez, en 1584 ante el Colegio Romano, en plena efervescencia de la polémica sobre China tras el Sínodo de Manila y, sobre todo, poco después de la anexión de Portugal,[256] también se va a mantener en el canon vitoriano contemplando el título de civilización como lícito, aunque como Vitoria, de forma hipotética. Y es que entiende, igualmente, que su aplicación es poco frecuente, dado que no hay indios, piensa Suárez, que se encuentren en condiciones tan degeneradas. Añade además, y es esta una observación muy importante, que su licitud, si la hubiera, no solo valdría para los cristianos, pues la «civilización» y el buen orden político no es algo exclusivo de los cristianos, de tal modo que cualquier sociedad (al margen de su relación con la fe) podría aplicar lícitamente el título e imponerse, incluso por la fuerza, para sacarlos de su postración incivilizada.[257]

En definitiva, así resumirá el gran compilador del derecho indiano, Solórzano Pereira, ya en el siglo XVII, la acción del

imperialismo español, que coincide con aquella de Lummis que referíamos al principio, y que caracteriza al Imperio español como una suerte de benefactor que introdujo la civilización en el orbe americano:

> Y no es menos estimable el beneficio de este mismo descubrimiento, habido respecto al propio Mundo Nuevo, que descubrimos; sino antes de muchos mayores quilates, pues de más de la luz de la fe, que dimos a sus habitadores, de que luego diré, y les hemos puesto en vida sociable, y política, desterrando su barbarismo, trocando en humanas sus costumbres ferinas, y comunicándoles tantas cosas, tan provechosas, y necesarias, como se les han llevado de nuestro orbe, y enseñándoles la verdadera cultura de la tierra, edificar casas, juntarse en pueblos, leer y escribir, y otras muchas artes, de que antes totalmente estaban ajenos. [...][258]

Epílogo

Elegía mestiza, España ante moriscos, judíos e indios

«Con la conquista de América el imperio español dejará de ser un fantasma y se convertirá en un imperio universal "realmente existente", en cuyos dominios no se pone el Sol»[1]

En el tomo 7 de la monumental *Historia de España* de Modesto Lafuente (25 tomos), desde la página 1 a la 68 (en total son 385) se expone y describe el desarrollo, ahí concentrado, de estos tres acontecimientos decisivos que determinan la ulterior relación de España con moriscos, judíos e nativos americanos (condenando, por cierto, Lafuente la expulsión de los judíos, y encomiando la toma de Granada y el descubrimiento de América). Unas relaciones que quedarán, además, establecidas o moldeadas por los documentos que las impulsan y, de algún modo, justifican, cuales son las Capitulaciones de Granada, el Edicto de expulsión y las Capitulaciones de Santa Fe (primero), y, sobre todo, las *Bulas alejandrinas* (después). Documentos, pues, redactados en el contexto de estos acontecimientos (con sus sucesivas precisiones y ulteriores modificaciones) y que aquí hemos tratado de fijar sobre sus quicios históricos, pero que la leyenda negra va a aislar y deformar, como actos arbitrarios, despóticos, fijándolos como lastre, como peso muerto de culpabilidad, sobre las espaldas de la actual nación española («Pero mató a Calístenes…»).

En el libro de Bartolomé y Lucile Bennassar *1492, ¿un mundo nuevo?*[2] se destaca el impacto social inmediato de la toma de Granada, frente a cualquiera de los otros dos acontecimientos ligados a esta fecha (ambos pasando más desapercibidos), siendo así que el descubrimiento y conquista americanos no cobrará relevancia, permaneciendo en un discreto segundo plano, hasta su difusión italiana a lo largo

de la primera década del siglo XVI (una vez derrumbada por Vespucio,[3] definitivamente, la «teoría asiática»). Y será ya, sobre todo, con las conquistas continentales (Cortés, Pizarro, Jiménez de Quesada, etc.) cuando comience a crecer en importancia el acontecimiento americano hasta llegar a ser considerado, por parte de López de Gómara, según hemos visto (pero también por otros autores), como el suceso más importante después de la creación del mundo y de la «encarnación» de su creador.

Y es que, dicen los Bennassar con muy buen criterio, haciendo una lectura secular distinta del juicio (teológico) de Gómara acerca de la trascendencia del acontecimiento: «El descubrimiento de América es esencial porque gracias a él la historia ocupa en adelante la totalidad del campo donde pueden producirse los acontecimientos. Esa es la razón por la que no tuvieron importancia los descubrimientos de los vikingos: se olvidaron enseguida y no tuvieron efecto en el progreso de la ciencia. El viaje de 1492, en cambio, es el resultado de una investigación intelectual: es la idea de la esfericidad de la Tierra lo que le dio a Colón el impulso decisivo».[4]

La toma de Granada, por su parte, sí tendrá, sin embargo, una gran trascendencia inmediata, y será recibida en Italia con mucho entusiasmo al ser interpretada, también en términos teológicos, como una victoria de Cristo sobre Mahoma: «Con júbilo fue acogida y festejada por todas partes en Italia la noticia de la victoria con la entrada de los cristianos en Granada. En Roma se encendieron alegres hogueras y los embajadores de España ofrecieron al pueblo una fiesta alegórica, construyendo un castillo de madera al que dieron el

nombre de Granada, celebrándose corridas de toros y juegos de cañas. [...] En la corte de Nápoles, se recitaron dos "farsas" o dramas alegóricos de Sannazaro, en una de los cuales se mostraba a Mahoma, espantado e inseguro ya en todas partes, viendo el gran león de Castilla cómo extendía sus garras en muchas millas y se profetizaban empresas ulteriores».[5]

Porque España, con Fernando como *príncipe*, aparece a los ojos de Italia como gendarme protector frente al Turco, que asomaba de vez en cuando en forma de razias por las costas del sur italiano e incluso atravesando el estrecho de Otranto, viendo en Granada un punto de inflexión por el que, por primera vez, se le ganaba terreno al islam tras la caída de Constantinopla en 1453.[6]

Hoy día el 2 de enero se celebra en España como fiesta local, en la ciudad de Granada, que se viene realizando desde el mismo siglo XV, mientras que el 12 de octubre se ha convertido en fiesta nacional e, incluso, en tanto Día de la Hispanidad, en efeméride internacional pero de celebración mucho más reciente, a partir de principios del siglo XX, y con sentidos diversos[7] (no existe conmemoración en relación a marzo de 1492 y la expulsión de los judíos, sin duda, por su diferente carácter como acontecimiento, más social que político). Y es que, en efecto, la trascendencia histórico universal (global) de la conquista americana, es incomparable a la toma de Granada (de alcance regional), aunque ambos acontecimientos estén vinculados como jalones de la pugna contra el islam, quedando la toma de Granada, en lo que pudiera significar de cierre peninsular del proceso «reconquistador», completamente desbordada por el alcance global que experi-

menta el Imperio español con su expansión (atlántica) hacia América, y, ulteriormente, su prolongación (pacífica) hacia Asia.

Ambas efemérides, en cualquier caso, cuentan hoy día con una fuerte oposición ideológica, produciéndose, cada 2 de enero, y cada 12 de octubre, campañas de protesta, orquestadas sobre todo por la autodenominada «izquierda», desde la que se insiste en la idea de que durante estas fechas no hay «nada que celebrar» (así se suele proclamar en manifestaciones en la calle, en las redes sociales, a través de artículos de prensa, etc.). Ambos acontecimientos son interpretados, invariablemente, a través del prisma negrolegendario, como hitos condenables, repudiables, no merecedores de un reconocimiento de homenaje festivo. Los boicots a estas festividades son, pues, constantes e *in crescendo*, y, año tras año, se plantea la posibilidad de sustituirlos por celebraciones alternativas que entierren *(damnatio memoriae)* lo que allí se conmemora. Así, la festividad (local) del 2 de enero, considerada como un homenaje a un acto de «xenofobia», se quiere cambiar por un acto que celebre «la tolerancia» y la «armonía de culturas» (en contraste con la que, se supone, no se mantuvo en 1492); por su parte, igualmente, se quiere convertir el 12 de octubre, rebautizado como día de la «resistencia indígena», en un homenaje a los naturales americanos, víctimas, al parecer, de un implacable «genocidio». Xenofobia y genocidio esto es España, esto es lo que representa 1492 como efeméride: «nada que celebrar», pues, el 2 de enero, con la destrucción de al-Ándalus como «civilización» en la que prosperaba al tolerancia entre las «tres culturas»; [8] nada que celebrar el 12 de octubre, que no es sino una

prolongación de esa misma acción destructiva de civilización, pero en América.

Esta concepción tiene, naturalmente efectos políticos disolventes para España, en cuanto que con estos antecedentes (España xenófoba, genocida, destructora de civilización), cualquier operación o acción de castigo hacia ella, bien a su unidad bien a su identidad, siempre quedará justificada.

En este sentido recordemos una vez más que la justificación del 11-S, por parte de los dirigentes de Al Qaeda en su momento, fue la de tratar de que no sucediera en Palestina «la tragedia de al-Ándalus».[9]

Un al-Ándalus cuya carta de presentación en España viene presidida por todos los tópicos ideológicos, institucionalizados, de su «mito luminoso», según hemos visto: superioridad del período islámico frente al hispano, culpa occidental por su desaparición, justificación (incluso violenta) para su recuperación como modelo idílico de «alianza de civilizaciones».[10] Así, con este bagaje, también un día 11, pero ya de marzo del 2004,[11] actuará de nuevo el yihadismo, esta vez directamente en España, buscando poner en funcionamiento todos estos resortes ideológicos que ya estaban activados y funcionando a pleno pulmón, y tratar, así, de influir, como en efecto influyó, en las elecciones que se celebrarían tres días después.

Por su parte, a propósito de la efemérides del 12 de octubre interpretada como primer hito de una acción «genocida» en América, también tiene un uso ideológico evidente, en este caso menos hostil hacia la actual España nacional (porque no moviliza un réplica de patrimonialización sobre su territorio), pero no menos peligroso por lo que tiene de di-

solvente, al alimentar el desistimiento hacia España por su mal comportamiento histórico.

Por esta vía, la idea de un Chávez o de un Evo Morales cuando entienden esa acción española en Indias como un acto de depredación genocida, destructora de las culturas indígenas precolombinas, según ambos líderes hispanoamericanos han manifestado en reiteradas ocasiones («Soy un indio alzado», gustaba decir a Chávez), ha servido para justificar un movimiento, el llamado «socialismo del siglo XXI», que se pretendía panamericano en la estela del pensamiento bolivariano. Así, en cierta ocasión, el que fuera presidente de Venezuela, ya fallecido, en un discurso pronunciado, paradójicamente, en la lengua del conquistador, manifestó, sin tapujos e hiperbólico, como era habitual en el personaje, lo siguiente: «Cristóbal Colón fue el jefe de la invasión que comenzó aquí en estas tierras y que produjo no solo una matanza, mucho más, un genocidio. Cuando llegaron los conquistadores invasores de España y de Europa por estas tierras, vivían en lo que hoy es América Latina y el Caribe 90 millones de aborígenes, doscientos años después quedaban 3 millones de aborígenes». De esta manera justificaba la retirada de una estatua en Caracas del descubridor genovés, y que Chávez asimiló, sin ruborizarse, a Hitler («El líder nazi fue a los judíos lo que Colón fue a los indígenas», dijo literalmente), para subir al pedestal, en sustitución del Almirante de Castilla, a un indio o una india señalando un nuevo rumbo —distinto del colombino se entiende—, esto es, «el rumbo de la liberación de los pueblos, que es el rumbo del socialismo», sentenció.

En esta línea indigenista, aunque de un modo más sutil y

larvado (más engañoso, en fin), se suele situar el pensamiento dominante, digamos «progresista», que busca la condena, entonando en general el *mea culpa*, de todos aquellos hitos históricos (algunos más que otros, claro) que hayan significado algún tipo de imposición violenta de unas sociedades sobre otras. De Colón en adelante todos culpables por no llevar como enseña, en lugar del pendón de Castilla, la carta de los derechos humanos y las normas de una «verdadera democracia».[12]

Desde el islamismo, pues, desde el socialismo indigenista del siglo XXI, desde el progresismo democrático (por no hablar del nacionalismo fragmentario español), se repite como un mantra el mismo esquema acusatorio para España, vinculada a estas efemérides: xenofobia, genocidio, racismo, odio y aversión a otros géneros de hombres distintos del cristiano (católico) occidental y blanco.

Pues bien, justamente, podemos afirmar con rotundidad, esto es lo que no hizo España.

Si algo clama a la evidencia en el comportamiento histórico de España, sobre todo en suelo americano, es precisamente el carácter mestizo de la demografía hispanoamericana, siendo ello una consecuencia directa de la acción imperial, que no colonial, española en América. Roca Barea lo va a decir perfectamente: «La historiografía académica no ha hecho muchos esfuerzos por distinguir colonialismo de imperio. [...] Son dos movimientos de expansión completamente distintos. El imperio es expansión incluyente que genera construcción y estabilidad a través del mestizaje cultural y de sangres. Con lo dicho, el colonialismo no tiene en común más que el movimiento de expansión inicial. No produjo ni mestizaje ni estabilidad. Es excluyente y basa su estructura en una diferencia radical entre colonia y metrópoli».[13] Pero un comportamiento, este que lleva al *connuvium* y *convivium* entre poblaciones, que no se origina en el contacto de los españoles con la población precolombina, sino que viene derivada de la necesidad de incorporación (e integración, a pesar de la mutua intolerancia religiosa) de la población musulmana según va teniendo lugar el desarrollo del ortograma «reconquistador» (particularmente a partir de la conquista de Toledo, al ocupar sucesivamente las cuencas del Tajo, Guadiana y Guadalquivir). Un modelo, el del derecho castellano fraguado en este contexto, que después, según hemos visto, se traslada a América.

Y es que sostén de la presencia española en Indias es el trabajo del indio. Uno de los (muchos) contradictores de Las Casas, el capitán Bernardo Vargas Machuca, en sus *Discursos apologéticos en controversia del tratado que escribió don fray Bartolomé de las Casas en el año 1552, intitulado «Destrucción de las Indias»*, hace dos observaciones muy importantes, la primera relativa a la administración de justicia en Indias no era distinta de la aplicada en la España peninsular, en Francia o en Alemania, empleando los mismos medios; y la segunda, muy importante, es que a nadie interesaba más que al español la conservación con vida del indio (y no su aniquilación), porque, dice Vargas Machuca, «sin ellos la tierra no da frutos».[14] Ya hemos analizado, a la luz de la obra de Zavala, cómo la encomienda es la forma de organización productiva en Indias que, necesariamente, implicaba la conservación del indio, protegido además de una legislación social, la dispuesta en las Leyes de Indias muy benevolente para el indio (será tras la emancipación, a través de la «igualdad legal», y con la hacienda como unidad básica productiva, como el indio quedará, o bien marginado, fuera de la ley, o bien, en otros casos, oprimido dentro de la ley).

Así, afirmará muy atinadamente Pérez de Barradas en su importante libro *Los mestizos de América* lo siguiente, a colación de las Leyes de Indias, «si a los hombres hay que juzgarlos por los propósitos, y no por sus realizaciones, a España le cabe la honra de haber dictado una legislación social inmejorable para proteger al nativo, como son las Leyes de Indias. El que estas no se cumplieran al pie de la letra, el que se cometieran abusos y arbitrariedades, el que desalmados y criminales hicieran de las suyas en un apartado rincón ame-

ricano no da la base para rebajar los propósitos nobles y cristianos a favor del indio. Lo esencial, repetimos, son los propósitos, no los hechos particulares. Los campos de concentración alemanes no son menos criminales porque en ellos haya habido médicos humanitarios que no hayan cumplido las órdenes de matanzas en masa».[15]

Y es que los propósitos del Imperio español no era aniquilar a la población nativa americana (como sí lo era en el caso de los campos de exterminio para la población que allí entraba), sino, al contrario, conservarla y reconducirla hacia una vida en sociedad civil (hoy diríamos en «Estado de derecho»), entre otras cosas, para cumplir en ellos la misión evangelizadora. Otra cosa es que, resultado de esta reconducción, la población indígena decayera (y nunca en las fantásticas cifras dadas por Hugo Chávez, según hemos visto más arriba), pero no en razón del empeño aniquilador del conquistador (que no existió), sino debido a otras causas (enfermedades, muchas de ellas venéreas, desfallecimiento por el proceso de aculturación, etc.).[16]

Una de esas causas es, también, el mestizaje, precisamente por lo que este tiene de transformación híbrida (y no desaparición) de la población americana. Y es que, acierta a decir Pérez de Barradas muy bien, «cada mestizo que nacía era un indio menos».[17] Siendo, además, la población mestiza, al lado de la indígena, de especial protección a través de cédulas (la primera la dada el 3 de octubre de 1533) por la que la Corona ordenaba el cuidado de la población mestiza obligando a los progenitores españoles (peninsulares o criollos) al ejercicio de la patria potestad, y no fueran abandonados, ni ellos ni sus madres indígenas. En este sentido casi todos los

conquistadores tuvieron hijos naturales mestizos (empezando por Cortés),[18] no siendo la condición racial obstáculo alguno para la promoción y ascenso social.

No hubo por tanto, en contrate con Norteamérica, un expolio,[19] mucho menos una aniquilación, de la población indígena, sino al contrario, una protección y mezcla sobre la misma, intentando su integración de pleno derecho en el ordenamiento institucional imperial español. Una integración, según hemos visto, que viene canonizado ya del trato «peninsular» con moriscos y judíos.

A este respecto afirmará Marañón, con nitidez, «los españoles nunca hemos hecho violencia en nombre de la raza. [...] Los que tramaron la Leyenda Negra eludieron, como es natural, el tocar este punto, que representa una gloria nada banal en nuestro haber civilizador», y añade más adelante, «ha sido preciso vivir los tristes años pasados, en pleno siglo XX, para que se diera el mundo cuenta de que la unidad religiosa, en los comienzos del siglo XV, era una aspiración necesaria y legítima de los reyes españoles, y que estos la realizaron con respeto intachable del problema racial, que es el que ha dado carácter verdaderamente odioso a las recientes persecuciones antijudías».[20]

Justamente será este mestizaje, esta morfología demográfica en la que la raza (la conservación de pureza) no representa ningún obstáculo para la propagación de la población, lo que algunos supongan como causa de la decadencia de Hispanoamérica, frente a Norteamérica. Así lo manifestará el canciller alemán en su libro, en su único libro, responsable de esos campos de exterminio con los que, de un modo completamente disparatado (lo vimos en boca de Chávez), se han

comparado los procedimientos del conquistador español: «La América del Norte, cuya población está formada en su mayor parte por elementos germánicos que apenas si llegaron a confundirse con las razas inferiores de color, exhibe una cultura y una humanidad muy diferentes de las que exhiben la América Central y del Sur, pues allí los colonizadores, principalmente de origen latino, mezclaron con mucha liberalidad su sangre con la de los aborígenes. Si tomamos esto como ejemplo, fácilmente comprenderemos los efectos de la confusión racial. El habitante germánico de América que se ha conservado puro y sin mezcla, ha logrado convertirse en el amo de su continente; y lo seguirá siendo mientras no caiga en la deshonra de confundir su sangre».[21]

La ausencia en Hispanoamérica de este supremacismo racial ario, que Hitler entiende como causa de su decadencia frente a Norteamérica, es lo que produce que, a la altura de principios del siglo XIX, la América que se encuentra Humboldt esté compuesta de una variedad enorme (desde los españoles penínsulares o gachupines hasta los negros, pasando por toda una escala racial) que conforman las castas americanas. Unas castas que hablan de un intercambio, o cruces reproductores que, justamente rompe totalmente con el aislamiento que representa la pureza racial.

Solo doce años duró el III Reich alemán, con la pureza racial aria como mascarón de proa ideológico,[22] teniendo por resultado la aniquilación de una población enorme en Centroeuropa y Europa del Este. Trescientos años duró, sin embargo, el Imperio español con esa diversidad racial, una estabilidad secular (frente a lo efímero del «Imperio» nazi) cuya influencia actual se deja ver, sobre todo, en los 550 mi-

llones de hispanohablantes de todos los colores[23] que, además, se van filtrando hacia Norteamérica (Estados Unidos, tercer país con mayor número de hispanohablantes por delante de España).

Y es que, decía Gustavo Bueno: «El imperio católico cayó sin duda, cayó definitivamente como gran imperio, pero no fue aniquilado [...]. Quedan muchas cosas y cosas vivientes que solo él hizo reales. La principal, el español. La lengua española, con todo lo que esto implica».[24]

Lengua cuya primera gramática también se compuso en 1492.

Notas

INTRODUCCIÓN. ESPAÑA CONTRA LA LEYENDA NEGRA

[1] González Alcantud, *El mito de al-Ándalus*, Córdoba, Almuzara, 2012, p. 18.

[2] Véase J. G. Droysen, *Alejandro Magno*, Madrid, FCE España, 2001, pp. 298-299.

[3] Véase Plutarco, *Vidas paralelas*, Barcelona, Planeta, 1991, p. 567.

[4] «Poseyó Calístenes un deslumbrante ingenio, y fue intolerante con un soberano incapaz de dominarse. Calístenes hizo de su persona un eterno acto de acusación contra Alejandro. Una acusación que ningún acontecimiento bélico podrá nunca compensar. Cada vez que alguien diga "exterminó a millares de persas", se objetará: pero además mató a Calístenes. Cada vez que alguien diga: "Conquistó todo el mundo hasta el océano, y extendió el reino de Macedonia desde un minúsculo ángulo de Tracia hasta los límites extremos del Oriente", se deberá responder: pero mató a Calístenes. Poco importa que haya superado la gesta de todos los capitanes anteriores: ninguna de sus empresas podrá ser tan grande como aquel crimen» (Séneca, *Cuestiones naturales*, VI, 23, 3).

[5] J. Juderías, *La leyenda negra*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2003, p. 24 (1.ª ed., 1914).

[6] Véanse los, ya imprescindibles, libros de Iván Vélez, *Sobre la leyenda negra* (Madrid, Encuentro, 2014), y de María Elvira Roca Barea, *Imperiofobia y leyenda negra*, Madrid, Siruela, 2016.

[7] Un retrato tal cual de España, y difícilmente se puede encontrar una obra más sesgada y tergiversada que esta, es el que realiza José Manuel Lechado en *El Mal Español. Historia crítica de la derecha española*, Hondarribia, Hiru, 2011.

[8] Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Tecnos, p. 167.

[9] *Ibid*., pp. 167-168.

[10] En la educación gallega, así como en muchos otros ámbitos institucionales autonómicos y municipales de esa región, trescientos años de la historia de España (los siglos XVI, XVII y XVIII) se califican de «siglos oscuros» para Galicia (por cuenta de la historia de la lengua gallega).

[11] Las ideas aquí sostenidas, en torno a la asociación y definición histórica de España como imperio, son deudoras de la obra de Gustavo Bueno *España frente a Europa*, Barcelona, Alba, 1999.

[12] La Marca Hispánica, de la que se dice son herederos los condados catalanes, nunca constituyó una entidad política, ni siquiera administrativa, que estuviera claramente definida, según sugieren las mayúsculas, sino que se trata más bien de un invento historiográfico, no histórico, que después fue utilizado sobre todo por el catalanismo político. (Véase J. A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, pp. 139 y ss.)

[13] La discontinuidad entre la dinastía visigoda (de wambas, witizas y rodrigos…) y la dinastía astur-leonesa-castellana (de alfonsos, ordoños, ramiros…, sanchos… y fernandos) es una prueba de este corte. Una discontinuidad que, sin embargo, no existe entre los distintos reinos hispanos cuando van siendo incorporados a través del ortograma imperial: precisamente la línea dinástica se mantendrá, siempre prevaleciendo la línea astur-leonesa-castellana según se va estrechando esa solidaridad entre los reinos hispanos.

[14] Unamuno, «República española y España republicana», *El Sol,* Madrid, 16 de julio de 1931.

[15] Juan Goytisolo en Jordi Esteva, *Mil y una voces,* Madrid, El País/Aguilar, 1998; capítulo II: «Un pasado ocultado». Entrevista a Juan Goytisolo, pp. 125-126.

[16] Los movimientos separatistas actuales se explican, en buena medida, porque buscan (capciosamente) predicar su inocencia como pueblos prístinos, puros, inmaculados, que si bien se han visto involucrados por el imperialismo castellano, lo han hecho forzados, llevados a rastras por la voluntad de poder castellanista: «somos inocentes» es lo que, en realidad, se quiere decir cuando, desde esos movimientos, se habla de «hecho diferencial» (interiorizando plenamente la leyenda negra).

[17] Esta es la perspectiva que se defiende por parte, en general, de la «izquierda indefinida» (divagante, extravagante y fundamentalista), que ha perdido de vista como referencia de su acción, pero también de su análisis, al Estado. Véase un caso ejemplar en la defensa de esta perspectiva en Carlos Taibo (dir.), *Nacionalismo español. Esencias, memoria e instituciones*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007.

[18] En cierta ocasión García-Margallo, siendo ministro de Exteriores, advertía irresponsablemente, con típico papanatismo europeísta (por decirlo con Unamuno), de la necesidad de «ceder soberanía a toneladas gigantes» ante la perspectiva fundacional de la (enésima) «Nueva Europa».

[19] En este sentido, hablar de «tradición inventada» es un contrasentido, porque esos documentos (ámbito en el que se instituye la historia como tal) no se pueden inventar, sino que es su permanencia secular (transgeneracional) lo que les otorga valor como documento, precisamente, *histórico*.

[20] Véase José Antonio Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

[21] Cuando en 1640 se produce la rebelión de Cataluña, inducida por la Francia de Luis XIII y Richelieu, lo que se busca es mantener el privilegio por parte de las oligarquías locales frente a la proyectada «Unión de Armas» del conde-duque de Olivares, y no el «autogobierno» en el sentido «nacional» soberanista, como quiere hoy ver, con anacronismo, el nacionalismo fragmentario.

[22] B. J. Feijoo, *Teatro crítico universal*, Tomo IV, dis. sexto, http://www.filosofia.org/bjf/bjft406.htm; véase también la expresión «españoles americanos» en http://www.filosofia.org/ave/002/b029.htm.

[23] Véase Pedro Insua, *Hermes católico, ante los Bicentenarios de las naciones hispanoamericanas*, Oviedo, Pentalfa, 2013.

[24] El título del libro del conde de Toreno es muy descriptivo de dicho proceso: *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*, Astorga, Akrón, 2008. Y es justamente de eso de lo que trata el libro del conde de Toreno, a saber: de un levantamiento nacional, de una guerra frente al invasor francés y de una revolución por la que la soberanía se termina asociando a la nación.

[25] Decreto del 24 de septiembre de 1810: «Las Cortes generales y extraordinarias de la Nación española, congregadas en la Real Isla de León, conformes en todo con la voluntad general, pronunciada del modo más enérgico y patente, reconocen, proclaman y juran de nuevo por su único y legítimo Rey el Señor D. Fernando VII de Borbón; y declaran nula, de ningún valor ni efecto la cesión de la corona que se dice hecha en favor de Napoleón, no solo por la violencia que intervino en aquellos actos injustos e ilegales, sino principalmente por faltarle el consentimiento de la Nación».

[26] Véase Gustavo Bueno, *El mito de la Izquierda*, Barcelona, Ediciones B, 2003.

[27] «Como ninguna constitución política puede ser buena si le faltare unidad, y nada más contrario a esta unidad que las varias constituciones municipales y privilegiadas de algunos pueblos y provincias [...] puesto que ellas hacen desiguales las obligaciones y los derechos de los ciudadanos y, reconcentrando su patriotismo en el círculo pequeño de sus distritos, debilitan otro tanto su influjo respecto del bien general de la Patria.» (Jovellanos a la Junta de Legislación de las Cortes.)

[28] «… y si la divina Providencia concedió a las Cortes extraordinarias la inestimable gloria de dar a la Nación su justa libertad, fundada en una sabia Constitución política, también concede a las actuales Cortes el eternizar la observancia de ese precioso código, cimentando la libertad de los españoles sobre una base firmísima e indestructible cual es una recta educación nacional», se decía en el Plan Quintana de 1814, en lo que representa el primer intento de una legislación educativa común.

[29] David. R. Ringrose, *España 1700-1900. El mito del fracaso*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

[30] Una estructura territorial distribuida en provincias que, por cierto, se ha mantenido prácticamente íntegra hasta la actualidad (con pequeñas variaciones), prueba de su eficacia. Véase J. Del Moral, J. Pro Ruiz, y F. Suárez, *Estado y territorio en España*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007.

[31] Así dirá Antonio Taboada de Moreto en 1834, por tomar una referencia en este sentido: «el nuevo despotismo llamado centralización, introducido con la dominación [de la regente] Cristina por los mismos autores de la constitución gaditana, ha cambiado todas las instituciones protectoras de nuestra libertad. [...] la más dura esclavitud han sido los funestos resultados de tan criminal innovación. Por consiguiente, de la violación de las leyes fundamentales nace este moderno despotismo» (Antonio Taboada de Moreto, *El fruto del despotismo...*, 1834, *apud* Alfonso Bullón, *Las guerras carlistas en sus documentos*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 44).

[32] Véase Gustavo Bueno, *El mito de la derecha*, Madrid, Temas de Hoy, 2008.

[33] Por ejemplo, Juan Antonio Llorente, que fue ministro de José I, dirá, en polémica con las pretensiones ya «soberanistas» del foralismo vasco: «Jamás había sido Vizcaya república soberana, libre, independiente porque siempre había sido provincia de un reyno, primero del de Asturias, después de León, algún tiempo de Navarra, y por último de Castilla» (*Noticia autobiográfica*, p. 94). Llorente fue autor de una obra monográfica sobre el asunto, *Noticias históricas de las tres provincias Vascongadas* (Imprenta Real, 1806-1807), que ya discutía las pretensiones de algunos publicistas en este sentido.

[34] «Nada había más funesto que llevar a las Cortes pretensiones aisladas de privilegios y de gracia: el aragonés, el valenciano y el catalán, unidos al gallego y al andaluz, solo será español; y, sin olvidar lo bueno que hubiere en los códigos antiguos de cada reino para acomodarlo a la nación entera, se prescribirá como un delito todo empeño dirigido a mantener las leyes particulares para cada provincia, de cuyo sistema nacerá precisamente el federalismo, la desunión y nuestro infortunio» (Canga Argüelles, *Las reflexiones sociales y otros escritos,* Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2000). En esta misma línea: «Todos somos españoles y no debe haber diferencia en la subsistencia y modo de obedecer y servir en las cosas de provecho común de la Nación entre las Coronas de Castilla, Aragón, Galicia, Asturias, Andalucía, Navarra y las Provincias, Valencia, Murcia y las demás», decía el diputado Mahamud; «[Una legislación] que haga en todas las provincias que componen esta vasta Monarquía una nación verdaderamente una, donde todos sean iguales en derechos, iguales en obligaciones, iguales en cargas» (Pérez Villamil).

[35] Véase Fernando Olivié, *La herencia de un imperio roto. Dos siglos de la historia de España*, Madrid, Marcial Pons, 2016.

[1] W. Irving, *Cuentos de la Alhambra*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000.

[2] Particularmente, la aparición en 1974 del libro de Ignacio Olagüe, *La revolución islámica en Occidente* (Barcelona, Guadarrama, 1974) hoy reeditado (Córdoba, Plurabelle, 2004), en el que se niega la acción de conquista y de invasión musulmanas asociadas al año 711, ha supuesto una fuente de discordia y controversia entre los especialistas, sobre todo cuando este «negacionismo» de Olagüe encuentra respaldo, últimamente, en el arabista González Ferrín (*Historia general de Al-Ándalus*, Córdoba, Almuzara, 2006) y en el antropólogo González Alcantud *(El mito de al-Ándalus)*. Por su parte, en *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado* (Madrid, Marcial Pons, 2013) Alejandro García Sanjuán califica la obra de Olagüe como un auténtico «fraude» (obra propia de un diletante), y realiza un análisis en profundidad de la historiografía «negacionista» que ha girado en torno a la obra del autor vasco y su difusión (ofreciendo pruebas muy sólidas, creemos que definitivas, al respecto).

[3] Véase Bernard Lewis, *El lenguaje político del islam*, Madrid, Taurus, 2004.

[4] «Al-Ándalus no es un paréntesis, sino una parte de las más honorables y dignas de la narración histórica española» (González Alcantud, *El mito de al-Ándalus*, p. 60).

[5] Véase Bernard Lewis, *op. cit.*, pp. 56 y ss.

[6] G. Borrow, *La Biblia en España*, capítulo 17, Madrid, Alianza, 1970, pp. 209-210.

[7] Para hacerse una idea de la gran influencia que ha tenido este libro hay que indicar que, en el mismo año de su publicación, 1843, en la editorial de John Murray (la misma que publicará, en 1859, *El origen de las especies*), se agotaron seis ediciones de 1.000 ejemplares en tres volúmenes, y otra de 10.000 ejemplares en dos volúmenes. En 1844 se agotaron dos ediciones en Estados Unidos. Fue traducido al francés, al alemán y al ruso, y hasta 1921 no se publica en español, traducido, como hemos dicho, por Manuel Azaña.

[8] Borrow, de hecho, visita un país en guerra, recién muerto Zumalacárregui, y pendiente de la participación extranjera, cuestiones todas ellas que salen a relucir con frecuencia en *La Biblia en España*. Precisamente Córdoba acababa, poco antes de la visita de Borrow a la ciudad, de sufrir un saqueo por parte de la facción carlista comandada por Gómez, la misma que poco después amenazaba con penetrar en Sevilla.

[9] Véase el capítulo 3, dedicado justamente al «mito de al-Ándalus», en J. Torrecilla, *España al revés. Los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)*, Madrid, Marcial Pons, 2016.

[10] Reinhart Dozy describe el incipiente y todavía marginal wahabismo en *Historia de los musulmanes en España,* Madrid, Turner, 1984.

[11] Algunos de estos movimientos entienden la nación como un mecanismo occidental, una argucia que busca la división de la *Umma* islámica (o comunidad de fieles musulmanes).

[12] Para un análisis a fondo de la expansión del islamismo, véase la excelente obra antes citada de Gilles Kepel, *La yihad*, Barcelona, Ediciones Península, 2000 (aunque con un prólogo escrito en 2001, haciendo referencia al 11-S).

[13] Washinton Irving, sin embargo, en *Cuentos de la Alhambra*, en contraste por lo manifestado por Borrow, refiere cómo existe ya entonces esa reclamación patrimonial de al-Ándalus por parte de los «moros de la Berbería». Precisamente Irving, a propósito de su visita al Patio de los Leones de la Alhambra, en el capítulo de título homónimo, narra la conversación que tiene con un moro con el que allí se encuentra, y en la que este muestra (al contrario de los que Borrow se encontró) gran indignación por la pérdida de Granada. Ello le valdrá para recordar la respuesta que un amigo suyo obtuvo del Pachá de Tetuán, cuando su amigo le preguntó a dicha autoridad por las cosas de España: «Volviéndose a los musulmanes que estaban presentes, el Pachá se mesó las barbas, comenzó a lamentarse apasionadamente de que semejante cetro [el de Boabdil] hubiese escapado de las manos de los auténticos creyentes. Se consoló, sin embargo, al estar persuadido de que el poder y la prosperidad de la nación española estaban en decadencia; de que llegaría un tiempo en que los moros reconquistasen los dominios a los que tenían derecho; y que pudiera no estar muy lejano el día en que el culto mahometano volviera a celebrarse en la mezquita de Córdoba y un príncipe de la estirpe de Mahoma se sentase en el trono de la Alhambra. Esa es la aspiración y la creencia general entre los moros de la Berbería que consideran España, o Ándalus, como la llamaban antiguamente, su herencia legítima que les fue arrebatada por la traición y la violencia» (W. Irving, *op. cit.*, p. 275).

[14] En González Alcantud (*Lo moro*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 193-194), se hace una exposición del proyecto «turístico-cultural» llamado «El Legado Andalusí», surgido en Granada en 1993 y que se puso en marcha gracias al impulso de Sierra Nevada 95. La Fundación El Legado Andalusí, dice Alcantud, «supuso la activación de toda la imaginería del Ándalus histórico, especialmente del período omeya y nazarí. El horizonte romántico venía a estar plenamente operativo. Ni una sola referencia, coloquio, libro o exposición referente a la actualidad del mundo árabe». Lo que se puso en funcionamiento fue básicamente un «chiringuito» de blanqueamiento del mundo islámico que, continúa Alcantud, «consiste esencialmente en el mantenimiento de una red palaciega entre Marruecos y Andalucía, quizás habría que decir España, marcada por la gestión y flujos económicos sobre todo. Para ello se ha seguido ahondando en el horizonte del mito andalusí, es decir, en las analogías imaginarias entre un lado y otro del Mediterráneo andaluz *[sic]*. El último dislate de este proyecto neoorientalista ha consistido en la nominación para el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Granada del joven rey Mohamed VI de Marruecos con el único fin de relanzar el proyecto "El Legado Andalusí" y a sus mentores, so excusa de ayudar a la consolidación democrática del reino alauí».

[15] Entrevista con el profesor Alí Kettani, rector de la Universidad Islámica Internacional Averroes de Córdoba, en «El retorno del muecín», *Verde Islam,* n.º 5, año 2, 1996.

[16] *Moro*, por cierto, es, desde luego, en español (y también en otros idiomas) un concepto igualmente confuso (de *mauro*: moreno), pues denota indistintamente, y al margen de su uso despectivo en algunos contextos, tanto al «súbdito marroquí» (que es un concepto político) como al «magrebí» (que es un concepto geográfico y que, políticamente, incluiría al marroquí, al argelino, al mauritano y al tunecino), al «berberisco» (que es un concepto etnográfico), e incluso, por extensión, al «árabe» (concepto también etnológico y lingüístico) o al musulmán en general (concepto este teológico). Sin embargo, si se hace coextensivo al concepto de musulmán, «moro» es un concepto claro, aunque siga manteniendo confusión en cuanto a que con él se hace referencia al «súbdito de Alá»: «moro», pues, tiene aquí este sentido teológico, una teología que es política en cuanto que se presupone a la «fe musulmana» como título de propiedad política.

[17] Véase Serafín Fanjul, *La quimera de Al-Ándalus*, Madrid, Siglo XXI, 2004. En especial, el capítulo 7, titulado «El sueño de al-Ándalus», en el que se hace un barrido (pp. 216 y ss.) por esa abundantísima literatura ilustrada y después romántica que comienza ya a finales del XVII (Madame d'Aulnoy).

[18] *La Biblia en España, op. cit.*, p. 198.

[19] «Régimen frailuno, que en todos los países donde ha existido parece haberse propuesto embotar el entendimiento del pueblo para extraviarlo con más facilidad» (Borrow, *La Biblia en España*, *op. cit.*, p. 65): recordemos que quien traduce esto al español en los años veinte del siglo XX es Manuel Azaña. La frase de Azaña «España ha dejado de ser católica», dicha ya durante la Segunda República, parece querer decir, desde estas coordenadas: «Ya ha vuelto la civilización a España» o, dicho de otro modo, «ya somos europeos».

[20] Es de notar que tanto el libro de Ford como el de Borrow fueron traducidos al español por iniciativas surgidas desde la Institución Libre de Enseñanza: Azaña, como hemos dicho, traduce el libro de Borrow en 1921 a instancias de Alberto Jiménez Fraud, director de la Residencia de Estudiantes, adscrita a la Institución Libre de Enseñanza; el libro de Ford lo traduce Enrique de Mesa, alumno de Francisco Giner de los Ríos, y aparece publicado en 1923 con el título *Las cosas de España,* que fue reeditado en 1975 con una introducción de Gerald Brenan. A través de la Institución Libre de Enseñanza, en la que estudiaron muchos de los poetas «del 27», tal imagen anticatólica de España, recreada por estos viajeros, influye sobre gran parte de la literatura española hasta hoy.

[21] Théophile Gautier, *Voyage en Espagne*, p. 243, *apud* S. Fanjul, *loc. cit.*, p. 223.

[22] De nuevo son muy significativas a este respecto las palabras que Borrow dedica a su entrada en España: don Jorgito entra desde Portugal por Extremadura y confiesa lo siguiente, haciendo un símil entre la tarea que tiene encomendada en España y la tarea de unas lavanderas que, nada más pasar la frontera, ve a orillas del Guadiana: «Pensé que había cierta semejanza entre mi tarea y la suya: yo estaba en vías de curtir mi tez septentrional exponiéndome al sol candente de España, movido por la modesta esperanza de ser útil en la obra de borrar del alma de los españoles, a quienes conocía apenas, alguna de las impuras manchas dejadas en ella por el papismo, así como las lavanderas se quemaban el rostro en la orilla del río para blanquear las ropas de gentes que desconocían» (*La Biblia en España*, p. 73).

[23] La obra de Serafín Fanjul (*Al-Ándalus contra España*, Madrid, Siglo XXI, 2000) es ejemplar en este sentido, pero no es ni mucho menos la única.

[24] Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, p. 106. Una interpretación que tendrá su continuidad en la orientalista nazi Sigrid Hunke, famosa gracias a su libro *El sol de Alá sobre el Occidente* (aparecido en 1960 y con numerosas reediciones) en el que se defiende el carácter civilizador del islam y al que Occidente le debe todo (filosofía, ciencias, técnicas…).Véase Sylvain Gouguenheim, *Aristóteles y el islam*, Madrid, Gredos, 2008, pp. 185 y ss. Sobre la gran influencia de Heidegger en el islamismo actual, véase Víctor Farías, *Heidegger y su herencia*, Madrid, Tecnos, 2010.

[25] Rilke, *Carta a la princesa Marie von Thurn und Taxis,* Sevilla, 4 de diciembre de 1912.

[26] Véanse *Cartas persas*, Carta LXXVIII, en la que Montesquieu realiza un retrato de los españoles «de ambos hemisferios», por cierto, tomado en lo esencial del libro de Madame d'Aulnoy, y en el que afirma entre otras cosas: «Dicen que el sol sale y se pone en su país, pero hay que decir que en su recorrido solo encuentra campos asolados y regiones desérticas» (Madrid, Cátedra, 1997, p. 197).

[27] Joseph Townsend, *Viaje por España en la época de Carlos III (1786-1787)*, Madrid, Turner, 1988.

[28] Voltaire decía que ni conocía España ni merecía la pena conocerla (véase Ferrer Benimeli, «Voltaire, España y el Conde de Aranda», *Historia 16,* n.º 29, 1978, pp. 33-45).

[29] El fundamentalismo biblista de Borrow nada tiene que ver con la perspectiva de un Voltaire o un Volney: «… la Biblia, manantial de cuanto es útil y conducente al bien de la sociedad; que no me importaba lo que la gente profesara, con tal de que tuviese por guía a la Biblia, porque allí donde se leen las Escrituras, ni la supercheria clerical ni la tiranía duran mucho» (p. 63); precisamente a *Las ruinas de Palmira* y a Volney, su autor, dedica Borrow los siguientes «halagos» un poco más abajo: Volney «enviado de Satán, enemigo de Jesucristo y del alma humana, había escrito la obra con el único propósito de mofarse de la religión y de inculcar la doctrina de que no hay vida futura ni premio para el virtuoso ni castigo para el malo» (p. 66).

[30] *La Biblia en España*, pp. 608-609. Recordemos, una vez más, quién es el traductor al español de esta obra, Manuel Azaña, y recordemos la virulencia que toma esta perspectiva iconoclasta, anticlerical y anticatólica durante la guerra civil española, exactamente cien años después del viaje de Borrow (véase José Manuel Rodríguez Pardo, «El anticlericalismo y la iconoclastía durante la II República y la Guerra Civil española: ¿proceso de emancipación de la humanidad o fomento inusitado de barbarie?», *El Catoblepas,* n.º 17, 2003, p. 16).

[31] Cuando Napoleón comenta el capítulo XXI de *El Príncipe* de Maquiavelo, en el que este habla de la *virtù* de Fernando el Católico y de cómo el rey aragonés pasa de ser un rey débil al más importante de la cristiandad a partir de la toma de Granada, en cuanto «fundamento de su reino», Napoleón escribe al margen: «Hacer otro tanto con España». Es decir, Napoleón entiende que España representa para él lo que, según Maquiavelo, representó Granada para Fernando el Católico: el fundamento de su reino. (Véase Maquiavelo, *El Príncipe*, capítulo XXI que en la edición de Austral aparece publicado con los comentarios de Napoleón Bonaparte.)

[32] Alexandre de Laborde, que recorrió España como agregado de Lucien Bonaparte, y que contó para su *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne* (4 vols., París, P. Didot l'aîné, 1806-1820) con diversos colaboradores (seguramente verdaderos autores de los volúmenes, poniendo Laborde tan solo el nombre), actuó con toda probabilidad como espía para Napoleón.

[33] Los afrancesados en general —Blanco White, Juan Antonio Llorente con sus exageraciones relativas al Santo Oficio…— son una especie de trasuntos decimonónicos de Las Casas y de Antonio Pérez.

[34] Así, por ejemplo, Hans Christian Andersen en su *Viaje por España* (Madrid, Alianza, 1988), cuyo relato parece una remoción de tal excentricidad española, o el propio Humboldt, cuyas observaciones, en general (aunque hay que tomarlas *cum grano salis*), hablan de la España de Carlos IV como de un país próspero. Véase también, ya más adelante, G. K. Chesterton, *El color de España*, en *Ensayos*, México, Porrúa, 1995, p. 55.

[35] Wordsworth escribirá en 1810 su poema *Indignación de un español de noble espíritu*, en el que se exalta la resistencia aguerrida de España, de los españoles, contra la tiranía de Napoleón (véase Wordsworth, *Poemas*, Madrid, Editora Nacional, 1976, pp. 76-77).

[36] Una miseria que es acentuada por estos viajeros, sobre todo cuando no observan las miserias de los países de los que proceden: Ford no leyó, desde luego, a su coetáneo Engels cuando este describe la situación de la clase obrera en Inglaterra. La situación miserable del obrero de la industria inglesa era, para bien o para mal, si cabe mayor que la miseria del payés catalán o del valenciano descrita por estos viajeros.

[37] Véase Rafael Núñez Florencio, *Sol y sangre. La imagen de España en el mundo* (Madrid, Espasa Calpe, 2001), libro en el que se describe el desarrollo de esta imagen literaria, desde la ilustración en adelante, según se va transformando desde que es «descubierta».

[38] Un perfil al que contribuye decisivamente la fundación del Museo Español de París (abierto desde enero de 1838 a enero de 1849). A través de tal museo, fundado a partir de las obras (Alonso Cano, el Greco, Zurbarán, Ribera, Murillo, Velázquez) «recogidas» en la península por el barón Taylor (del que Borrow traza un amable retrato con ocasión de un reencuentro entre ambos en la ciudad de Sevilla), y que pasaron a ser propiedad de Luis Felipe de Orleans, «los románticos franceses encontraron en esos cuadros la España que anhelaban: en la Corte, reyes altivos y orgullosos hidalgos, elegantes y bellas señoras junto a bufones repulsivos e indigentes harapientos; monjes y guerreros, la cruz y la espada; y en los cuadros religiosos, los más abundantes, místicos y mártires, ascetismo y carnalidad, despojos violentos y crueles torturas» (Núñez Florencio, *op. cit.*, pp. 247-248).

[39] Serafín Fanjul, *Buscando a Carmen*, Madrid, Siglo XXI, 2012.

[40] El gusto orientalista, como es sabido, había sido renovado y generalizado, sobre todo en Francia, por las conquistas napoleónicas (Egipto).

[41] Serafín Fanjul, *La quimera de al-Ándalus,* p. 223.

[42] En cualquier caso, José, el protagonista del relato de Mérimée, curiosamente es vasco, cosa que no encaja demasiado con los estereotipos actuales.

[43] Ya lo insinuaba antes Irving: «[España] es, en su mayor parte, un país duro y melancólico, con escarpadas sierras y llanuras dilatadas y ondulantes, desprovistas de arbolado, silenciosas y desoladas más allá de cualquier descripción, y que comparten el carácter salvaje y solitario de África» (Washington Irving, *op. cit.*, p. 179).

[44] Véase para todo esto Davillier/Doré, *Viaje por España*, vol. I, Madrid, Miraguano, 1998, pp. 21-38.

[45] A este respecto es esencial el magnífico artículo de Unamuno «A propósito del caso Ferrer» (publicado en el periódico argentino *La Nación* en 1910) en el que se indica cómo la ejecución de Ferrer es utilizada en el resto de Europa en contra de España: «Ha fracasado el intento de hacer de este asunto una especie de *affaire* Dreyfus español y ha fracasado porque estos asuntos no son traducibles y los agitadores de la protesta [por la ejecución de Ferrer] empezaban por no estar enterados del asunto. La mayor parte de ellos son extranjeros, profundamente ignorantes de nuestras cosas, y a quienes le mueve, no el sentimiento de justicia, sino un necio e irreflexivo odio a España», dice Unamuno.

[46] La primera edición del libro de Julián Juderías, *La leyenda negra*, es de 1914. Véase para la genealogía de la expresión *leyenda negra* el libro de Iván Vélez, *Sobre la leyenda negra*, Madrid, Encuentro, 2012. Una biografía muy bien documentada es la de Luis Español Bouché, *Leyendas negras. Vida y obra de Julián Juderías*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2007.

[47] Juan Valera pudo observar en Rusia este odio a España mientras fue embajador en este país.

[48] Modalidad literaria practicada desde el siglo XVI (véase González Alcantud, *Lo moro*, pp. 183 y ss.).

[49] Véanse Núñez Florencio, *op. cit.*, pp. 221-226 y, sobre todo, Nieves Paradela, *El otro laberinto español*, Madrid, Siglo XXI, 2004.

[50] Borrow se hospedaba en Madrid en la misma pensión en la que lo hacía Larra, y en donde este se descerrajó un pistoletazo. Jamás habla de él. Respecto al duque de Rivas, apenas menciona su vertiente literaria para centrarse en lo que a Borrow le interesaba: el duque de Rivas como ministro del Interior del gobierno de Istúriz, le recibe con gran simpatía pero obstaculiza, dándole constantemente largas, su misión de publicar en Madrid la Biblia protestante.

[51] A la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas pertenecieron, entre otros, Gumersindo de Azcárate, por supuesto Costa, pero también Simonet, Lucas Mallada…

[52] Para todo este asunto, véase A. Pedraz Marcos, *Quimeras de África. El colonialismo español de finales del siglo* XIX, Madrid, Ediciones Polifemo, 2000. Un texto fundamental, en relación con los fines, planes y programas de tal empresa, es el texto de Joaquín Costa titulado *Porvenir de la raza española*, que es el texto de la conferencia pronunciada por Costa en la sesión inaugural del Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil celebrado el día 4 de noviembre de 1883, y en el que Costa fundamenta la empresa colonial española en la potencia de la lengua española frente a la francesa o a la alemana.

[53] Los restos de Abdelkrim, por cierto, fueron trasladados desde El Cairo a Ajdir, la capital rifeña, poco después del 11-M de 2004.

[54] Es interesante notar que entre los líderes del PSOE de este período existe división en relación con la política africanista: mientras que Indalecio Prieto o Julián Besteiro se opondrán a seguir manteniéndola, Fernando de los Ríos trata de impulsarla, tomando a Francia como modelo de colonización. En todo caso, tras el establecimiento del gobierno del Frente Popular durante la Segunda República, el PSOE se apartará de este «abandonismo» que la principal línea del partido había sostenido duramente en su oposición a la monarquía.

[55] Franco consigue —a través de la confianza que deposita en la habilidad del coronel Juan Beigbeder para administrar la zona del Protectorado— que el incipiente nacionalismo marroquí, cuyo cabecilla era Abdeljalak Torres, se mantenga «neutral» en la contienda, de tal manera que, además de acentuar el reclutamiento de cabilas del Rif para formar al cuerpo de ejército de los «Regulares», la retaguardia quede así protegida de una posible insurrección, además de evitar que Francia se aproveche de la situación. En definitiva Franco, en función de este interés estratégico, favoreció al nacionalismo marroquí, permitiendo, por ejemplo, partidos políticos, periódicos y otras instituciones ligados a tal movimiento (prohibidos por las autoridades francesas en la zona francesa del Protectorado marroquí). No costó mucho, en todo caso, desde las filas del nacionalismo marroquí, mantener tal neutralidad favorable a Franco y contraria al gobierno de la República, gobierno republicano sobre el que Torres, como líder de tal movimiento, elaborará un «memorándum» en su contra, relatando los agravios que tal gobierno cometió contra el nacionalismo marroquí (para todo esto véase González Alcantud [ed.], *Marroquíes en la guerra civil española*, Barcelona, Anthropos, 2003, con nuevos documentos que arrojan mucha luz sobre este asunto). En contra, pues, de las declaraciones manifestadas por el rey de Marruecos (Mohamed VI) en este sentido, al poco de producirse los atentados del 11-M en Madrid, José María Aznar poco se parecía a Franco en relación con su política marroquí. De hecho Franco apelaba, para mantener al nacionalismo marroquí en esa neutralidad favorable, a la defensa común de las «gentes del libro» contra los «rojos sin Dios». Es más, muchos campesinos marroquíes creían, ya que se lo aseguraban los jefes de sus cofradías, que Franco se había convertido al islam con el propósito de restaurar el «paraíso perdido» de al-Ándalus.

[56] En 2017, el segundo país del mundo que ha recibido más visitantes.

[57] Desde esta perspectiva ha sido leída, forzándola, la tesis de las «tres castas» de Américo Castro.

[58] El mismísimo rey Juan Carlos I, heredero de la monarquía asturiana, sostuvo, en un discurso leído poco antes del 11-S, que «el período califal fue un gran momento de la cultura española [¿?]».

[59] Para un estudio detallado sobre este asunto, véase F. Delgado León, *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam. El Indiculus luminosus,* Córdoba, Cajasur, 1996.

[60] Sin embargo, y por ejemplo, poco tiene que ver Córdoba, la Córdoba española actual, con la Qurtuba califal (y así ocurre con buena parte de las ciudades andaluzas). Córdoba, tal como la conocemos hoy, es una ciudad que, sobre la plataforma de una parte de la ciudad califal —la parte que abarca la Medina (por cierto, asentada a su vez sobre la plataforma romana fundada por Claudio Marcelo), la Ajarquía (ambas son las únicas amuralladas) y Secunda (la parte situada al otro lado del río Guadalquivir, hoy llamada «Sector Sur»)—, surge con la conquista cristiana en 1236 por parte de Fernando III, quedando organizada en collaciones (barriadas) en torno a las iglesias recién fundadas —algunas, no todas, sobre mezquitas previas— tras la conquista castellano-leonesa (así Santa María, San Pedro, San Nicolás, San Andrés, Magdalena....). Lo primero que se funda, en cualquier caso, por concesión de Fernando III, son dos monasterios, uno dominico, el de San Pablo (que aún permanece), y otro franciscano, el de San Pedro (que actualmente también permanece pero, salvo la iglesia, en estado ruinoso), pues la ciudad fue tomada un 29 de junio, día de San Pedro y San Pablo. Además hay un barrio, el de San Basilio, de fundación totalmente cristiana. Pues bien, la actual ciudad de Córdoba es un desarrollo de esa estructura castellano-leonesa, que prácticamente se mantiene intacta hasta principios del siglo XIX (el mapa más antiguo de Córdoba es el Plano de los Franceses, elaborado en 1811 por el barón de Karvinski durante la invasión francesa), y nada tiene que ver con la Córdoba califal, desmantelada y arrasada en parte, no por los cristianos, sino por los propios musulmanes en la época de la *fitna* (guerra civil) sobrevenida tras el gobierno de Almanzor. En fin, para todas estas cuestiones, véase J. M. Escobar Camacho, *Córdoba en la Baja Edad Media*, Caja de Ahorros Provincial de Córdoba, 1989.

[61] Así se llaman las dos instituciones fundadas en Córdoba por Roger Garaudy, inaugurada la primera siendo alcalde Julio Anguita y la segunda durante la alcaldía de Rosa Aguilar.

[62] Y es que, claro, hay que acudir a una explicación completamente *ad hoc* para resolver cómo, en esa «España negra», se pudo cultivar, entre otras cosas, la literatura del Siglo de Oro español.

[63] Véase Schröeder y Grupo Maylaq, «Trasfondo árabe de España: una visión literaria», *Historia 16,* junio de 1998, n.º 266.

[64] Véase Serafín Fanjul, «Al-Ándalus y la novela histórica», en *La quimera de al-Ándalus*, Madrid, Siglo XXI, pp. 117-131.

[65] La tesis del libro de Olagüe (*La revolución islámica de Occidente*, Madrid, Guadarrama, 1974) acerca de la «no invasión» sarracena de la península en el 711, muy repetida por los que mantienen tal idea aureolar, viene precisamente a reforzar esta idea del Oriente como «lugar natural» de la península: la violencia solo la ejerce el catolicismo con la Reconquista, mientras que los musulmanes, «invitados por el conde don Julián», penetraron por Tarifa de un modo «natural», sin violencia, siendo bien recibidos por la población hispanorromana tiranizada por los visigodos. González Alcantud, en *El mito de al-Ándalus*, reivindica la obra de Olagüe como contribuyente al «mito luminoso» de al-Ándalus. Alcantud, sin embargo, se muestra muy hostil, incluso insultante con las tesis de Serafín Fanjul, que califica de «*boutades* neorracistas».

[66] Esta es, sin duda, la «historia» que reclaman que se imparta los musulmanes en las escuelas españolas en las clases de islam (véase «Musulmanes de Granada reclaman una revisión de la historia de al-Ándalus», *ABC*, 12 de noviembre de 2004, p. 60). Así, dicen, hay que rectificar, matizar esa versión, la de la Reconquista, «un poco fanática que no quiere llegar a la verdad», la *verdad*, por supuesto, de al-Ándalus como sociedad armónica, de la gloriosa e ilustrada «España mora» descubierta por el europeísmo anticatólico.

[67] *Sharia*: «lo que está prescrito» en el Corán, y cuyo contenido varía conforme a las diferentes escuelas coránicas. En su origen quiere decir, por lo visto, «camino hacia el abrevadero» (véase B. Lewis, *El lenguaje político del islam*, Madrid, Taurus, 2005, p. 39.

[68] «El Ándalus que comienza en 711 es un "mito bueno" para ser *more* antropológico, pensado y evocado como fuente de concilización» (González Alcantud, *El mito de al-Ándalus*, p. 60).

[69] Washinton Irving, *op. cit.*, p. 241.

[70] «El estudio imparcial de lo sucedido durante los ciento diecisiete años que duró el problema morisco da la impresión contraria: la impresión de un exceso de tolerancia, de generosidad, de celo evangélico, que se estrelló ante el espíritu de independencia del pueblo mahometano, excitado desde fuera con fines políticos por los países adversos a España. Con todos sus inevitables males y dolores, este pleito de los moriscos debe fallarse a favor del Estado español» (Gregorio Marañón, *Expulsión y diáspora de los moriscos españoles*, Madrid, Taurus, 2004, p. 103).

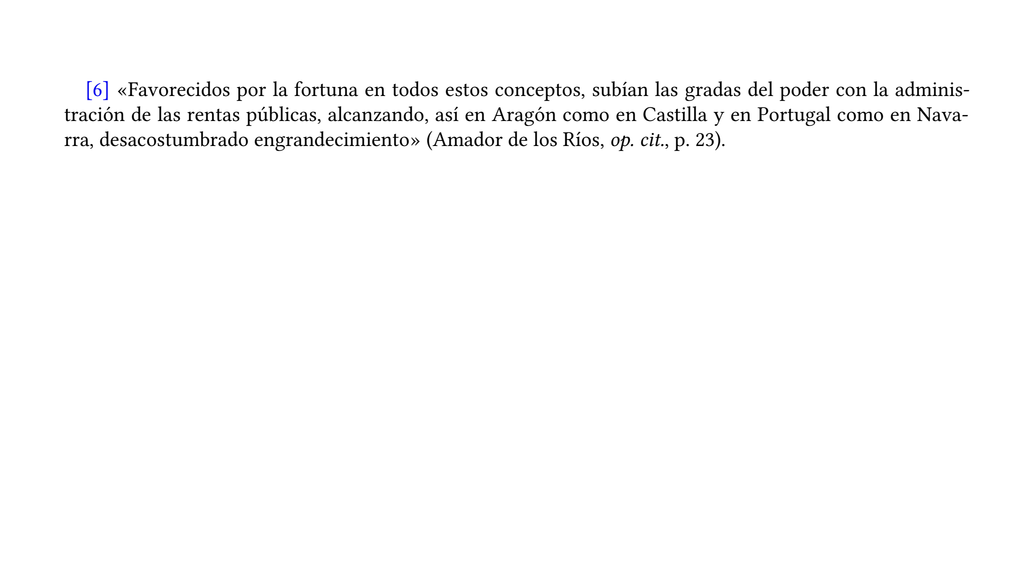
[1] Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana*, Madrid, Hiperión, 1989, p. 59.

[2] Según Amador de los Ríos, la primera prueba arqueológica de la presencia judía en la península está datada entre finales del siglo II y el III d. C.; se trata de un epígrafe grabado en piedra sobre la lápida, encontrada en Adra (Almería), de una niña fallecida con un año y cuatro meses, de nombre terminado en «nia» (Licinia, Junia, Antonia o Aninia, según algunas hipótesis) Solomonula, y en la que figura al final de la inscripción la palabra *Iudaea* (Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, Aguilar, 1960, p. 44).

[3] Caro Baroja lo dirá con claridad meridiana: «El judío ortodoxo cree que es el único ser humano que conoce a Dios y sigue su ley. El católico asegura que, en realidad, el que lo conoce con todos sus atributos es él y tacha al judío de deicida justamente. De la disputa sobre este conocimiento se derivan las demás» (J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 1986, p. 18).

[4] El supremacismo racial es una configuración ideológica que surge a finales del siglo XVIII, sería anacronismo llevar esa ideología a la Edad Media.

[5] Braudel lo expresó perfectamente: «El aislamiento de las comunidades judías no es, como con frecuencia se ha sostenido, consecuencia de incompatibilidad racial, sino resultado de la hostilidad que provocan en otros y de la propia respecto a esos otros. La raíz de todo ello hay que buscarla y encontrarla en la religión: el aislamiento es la consecuencia de una compleja constelación de creencias y costumbres, de rasgos heredados de las más diversas fuentes y hasta de los hábitos culinarios» (F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Madrid, FCE, 1993, p. 207).



[6] «Favorecidos por la fortuna en todos estos conceptos, subían las gradas del poder con la administración de las rentas públicas, alcanzando, así en Aragón como en Castilla y en Portugal como en Navarra, desacostumbrado engrandecimiento» (Amador de los Ríos, *op. cit.*, p. 23).

[7] «Así establecidos y acaudalados en toda España, lograban en virtud de muy costosos privilegios la más amplia libertad civil y religiosa, sometidos únicamente al poder real, que los recibía y consideraba como cosa propia. Dividido el territorio donde vivían, para el efecto de la regia tutela, en grandes comarcas, a cuya cabeza existía, en representación del soberano, un magistrado superior de estirpe hebraica, constituíanse en aljamas o concejos mayores, con sus respectivas comunas, colectas o jurisdicciones, y en estas, subordinadas a la junta central o municipio de cada aljama, otras tantas *thoras* o barrios. Formábanse de tal manera, así en el seno de antiguas ciudades españolas como en las poblaciones rurales y en las fortalezas que se iban sucesivamente redimiendo del poder musulmán, las famosas juderías de Aragón y Castilla, Portugal y Navarra; y en ellas se levantaban tantas sinagogas o templos mosaicos cuantos reclamaba el número de sus respectivos moradores: todas se sujetaban, en cada ciudad y distrito, a una sinagoga más principal, que hacía vez y oficio de metrópoli.

»Completaba esta organización material y dábale cierta vida y movimiento el doble privilegio que les granjeaba la libertad de regirse por leyes propias y de ser juzgados por alcaldes de su misma raza» (Amador de los Ríos, *op. cit.*, pp. 24-25).

[8] F. Braudel, *op. cit.*, p. 228.

[9] E. Mitre, *Judaísmo y cristianismo*, Madrid, Istmo, 1980, p. 182.

[10] «A la sombra y con el color de los servicios que diariamente hacían a reyes y príncipes, obtenían muchos y muy preciados privilegios, que constituyéndolos en ventajoso estado, si los escudaban contra los insultos y ademanes de los poderosos, eran por su desdicha amarga levadura de recelos, odios y rencores» (Amador de los Ríos, *op. cit.*, p. 24).

[11] Pero el proselitismo judío tampoco representaba un conjunto vacío, sino que también existe esa pulsión desde el interior de la judería hacia su entorno. Así, dice Braudel: «Sería erróneo suponer que, aparte de estas crisis agudas [de mesianismo agresivo], haya sido, por lo general, pacífica y tolerante la actitud judía. Los judíos siempre se mostraron activos y dispuestos al proselitismo y al combate. No debemos ver el *ghetto* como símbolo de la prisión en que se ha encerrado a los judíos, sino también como la ciudadela a la que se han retirado por propia voluntad para defender sus creencias y la continuidad del Talmud» (F. Braudel, *op. cit.*, p. 211).

[12] Véase M. A. Bel Bravo, *Sefarad, los judíos de España*, Madrid, Sílex, 2001, pp. 68-69.

[13] *Sefarad* es término, pues, apotropaico, por así decir, que busca espantar la acusación de crimen horrendo. Parece ser que el texto bíblico se refiere a la ciudad lidia de Sardes, pero desde el judaísmo hispano se quiso interpretar de este modo, con este sesgo apotropaico, para mostrar su inocencia ante el cristiano (véase Maimónides, *Carta a los judíos del Yemen*, pp. 199-200).

Para este asunto, véase M. A. Bel Bravo, *op. cit.*, pp. 75 y ss.

[14] «Los judíos eran protegidos de los reyes y señores; cuando fallaba esa protección, quedaban expuestos a cualquier salteador» (Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1998, p. 46).

[15] Y. Baer, *op. cit.*, p. 44.

[16] «Los litigios entre judíos se resolvían conforme a las prescripciones de la ley judía, la Torá. Infringir las normas religiosas de la Torá —por ejemplo, no acatar la regla del respeto del sábado— constituía un delito que exponía al reo a sanciones graves. La ejecución de las sentencias se confiaba a los oficiales del rey que siempre se conformaban con lo que habían dictaminado los jueces de la aljama. Un caso particular lo constituyen los delitos cometidos por los llamados *malsines* contra la existencia misma de la comunidad judía; se consideraba muy grave todo lo que podía poner en peligro la reputación de la aljama: delación o denuncias, acudir a los gentiles para contarles patrañas sobre la ley y la religión judía, etc. En tal caso, la aljama disponía de un arma terrible, el *herem*, una especie de excomunión por la cual los malsines incurrían en penas muy severas que podían ir hasta la mutilación, la amputación de un miembro o incluso la muerte» (Joseph Pérez, *Historia de una tragedia: la expulsión de los judíos en España*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 29-30).

[17] «Los judíos formaban en efecto una microsociedad, con sus logros y defectos, pero al fin y al cabo una sociedad relativamente autónoma, y puedo anticipar que, a mi juicio, este rasgo es el que conducirá a la desaparición del judaísmo español en 1492» (Joseph Pérez, *op. cit.*, p. 26).

[18] Para entender la situación jurídica, política y religiosa de los judíos en la España de los Reyes Católicos, véanse los trabajos de Atilana Guerrero, «El Dios de los políticos», *El Basilisco*, n.º 33, 2003, pp. 63-70, y «La expulsión de los judíos: otra historia», *El Catoblepas*, n.º 15, 2003, p. 13.

[19] Alfonso X, *Las Partidas (Antología)*, Partida VII, XXIV, Ley VI, pp. 139-140.

[20] Como es sabido, las leyes de Núremberg del año 1937 contemplaban al judaísmo como una genealogía racial, no como una doctrina teológica. Muchos «judíos» que entraron en el concentracionismo nazi (los *lager*) no profesaban el judaísmo.

[21] El Talmud y sus prescripciones, en su negación de la divinidad de la segunda persona de la Trinidad según Maimónides: la «Mudaa», con sus trece artículos de fe (véase M. A. Bel Bravo, *op. cit.*, p. 64, enumeración de las 13 prescripciones).

[22] «Fuerza nin premia non deben facer en ninguna manera á ningunt judío porque se torne crsitiano, mas con buenos exemplos, et con los dichos de las santas escripturas et con falagos los deben los cristianos a convertir á la fe de nuestro señor Jesuscristo; ca nuestro señor Dios non quiere nin ama servicio quel sea fecho por fuerza» (Alfonso X, *op. cit.,* p. 138).

[23] La exposición más detallada sobre la infidelidad, y la más influyente en la posteridad, se encuentra en la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. En la *quaestio 10* de la *Secunda secundae* plantea la cuestión de si la *infidelitas* es pecado, y desarrolla, para determinarlo, una triple clasificación del concepto de infiel.

En primer lugar están los *pagani o gentiles.* Son hombres que no creen en Cristo Salvador y que nunca han oído su «buena nueva». Este primer tipo de infiel no puede deberse a la voluntad libre del hombre y, por ello, no se puede culpar de ello a los *pagani*, pues nadie puede cometer, por ignorancia, el pecado mortal de rechazar la doctrina de Cristo (sería esta la situación de los indígenas americanos, según veremos). Otra cosa distinta ocurre con el segundo tipo de infiel que Santo Tomás denomina *ludoei* (judíos). Bajo este concepto sitúa a todos aquellos hombres que han oído ciertamente el Evangelio, pero que lo han rechazado. En este caso, la voluntad libre del hombre ha cometido un pecado al realizar el acto de rechazo. Como tercer tipo menciona santo Tomás a los *herejes (haeretici).* Hereje es quien ha oído y recibido el Evangelio, ha sido incluso bautizado en el nombre de Cristo, pero cuya fe individual no está en armonía con la doctrina de la Iglesia. También aquí el motivo de la herejía hay que remitirlo a la libre voluntad del hombre, pero, a diferencia de los paganos y de los judíos, los herejes están bajo el poder espiritual de la *respublica ecclesiastica.* Por esta razón pueden ser traídos de nuevo al «recto camino» de la fe, y en ciertas ocasiones incluso utilizando la violencia (el «oblígales a entrar» tendría aquí validez). Sobre esta exposición de Tomás de Aquino, el cardenal Cayetano, ya en el siglo XVI (cuando tanto el tema americano, como el cisma protestante están en el candelero), elaborará una nueva clasificación, de gran trascendencia, que estará formulada más desde el punto de vista del poder civil (de los príncipes cristianos) que desde el poder eclesiástico pontificio (en la que se basa la del Aquinate). Así, dice Cayetano, hay tres clases de infieles: 1) la de los que son de *iure et de facto* súbditos de los cristianos, como los judíos herejes y los moros que viven en tierras de cristianos; 2) la de aquellos que son *de iure*, pero no *de facto* súbditos de los cristianos, como los que ocupan tierras usurpadas a los cristianos; y, por fin, 3) los infieles o paganos que «nec de iure nec de facto subsunt secumdum temporalem iurisditionem Principibus Christianis» (Tomás de Vío, «Cayetano», Comentario a la cuestión 66, art. 8, de la *Secunda secundae* de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino).

[24] Ramon Llull y la creación de un lenguaje universal *(characteristica universalis)* con esta intención.

[25] Véase Amador de los Ríos, *op. cit.*, pp. 231 y ss.

[26] Véase Amador de los Ríos, *op. cit.*, pp. 498 y ss.

[27] Pedro I y la aljama de Toledo con Samuel Halevi a la cabeza como tesorero mayor y artífice en Toledo de la sinagoga del Tránsito (actual Museo Nacional de Arte Judío). Halevi caerá en desgracia, en cualquier caso, y terminará torturado y muerto por el rey castellano. Este final de Halevi no evitó que en el Campo de Montiel, en 1369, al entrar Enrique de Trastámara en la tienda de Beltrán Duguesclín buscando a su rival Pedro I, dijera refiriéndose a este: «¿Do está el fi de puta judío, que se llama rey de Castilla?» (véase Amador de los Ríos, *op. cit.*, p. 405).

[28] «Su odio a los judíos no tenía límites», comenta Amador de los Ríos, *op. cit.*, pp. 449 y ss.

[29] Véase Amador de los Ríos, *op. cit.*, p. 476.

[30] Es decir, Maimónides aconseja apartarse del martirio, practicado por los cristianos en el ámbito musulmán (mártires mozárabes de Córdoba: san Eulogio, Álvaro de Córdoba, etc.), como vía necesaria para salvaguardar la fe judía. En su *Carta sobre la persecución religiosa*, Maimónides defiende la legitimidad del disimulo para salvar la vida, afirmando públicamente la fe mahomética mientras en secreto siga practicando fielmente su fe judía. A quien confiese públicamente la fe mosaica con el coste de su vida hay que reconocerle gran mérito, pero no es obligado hacerlo. Así, dice Maimónides: «Todo aquel que muera por no confesar que Mahoma es el Enviado, solo puede decirse de él que ha obrado rectamente y que ha hecho bien. [...] Pero si alguien nos pregunta si debe morir o confesar, le aconsejaremos que confiese y no muera, pero que no se quede en el reino de ese rey. Que se quede en su casa hasta que se vaya, y si precisa trabajar que lo haga en secreto, puesto jamás se ha sabido de una persecución tan peculiar como esta que solo obliga a decir palabras». (Véase Judit Targarona Borrás, Introducción a Maimónides, *Carta a los judíos del Yemen y Carta a los judíos de Montpellier*, Barcelona, Riopiedras, 1987, pp. 32 y ss.)

[31] La hostilidad contra los conversos apareció en diversas obras literarias de la época, como el *Cancionero de Baena*, o las *Coplas de Mingo Revulgo*, o las *Coplas del Provincial*. En esta última se lanza una diatriba feroz contra Diego Arias Dávila, contador mayor de Enrique IV y patriarca, junto a su hermano Juan (obispo de Segovia), de una familia que gozará de gran influencia en la península, pero también en América (Pedrarias Dávila, primer gobernador de la Castilla de Oro, hoy Panamá). Pues bien, en las *Coplas del Provincial* se dice, cruda y soezmente, lo siguiente, en referencia a la circuncisión:

A ti, fray Diego Arias, puto
que eres y fuiste judío,
contigo no me disputo,
que tienes gran señorío,
águila, castillo y cruz,
dime de donde te viene,
pues que tu pija capuz
nunca le tuvo ni tiene.

[32] Para todo este asunto de la oposición a la Sentencia-Estatuto, véase Guillermo Verdín-Díaz, *Alfonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae*, Universidad de Oviedo, 1992. Véase también VV. AA., *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada*, Madrid, Aben Ezra, 2002.

[33] Y. Baer, *op. cit.*, p. 876.

[34] Esta es la perspectiva, a nuestro juicio errada, de Italo Mereu en *Historia de la intolerancia en Europa*, Barcelona, Paidós, 2003.

[35] Ángel Alcalá, *Los judeoconversos en la cultura y la sociedad españolas*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 246-247. Aun así calificará ambas medidas, expulsión e Inquisición, como «colosal error» (p. 225), a la vista de los perjuicios que siguen causando en la actualidad (en contra de España).

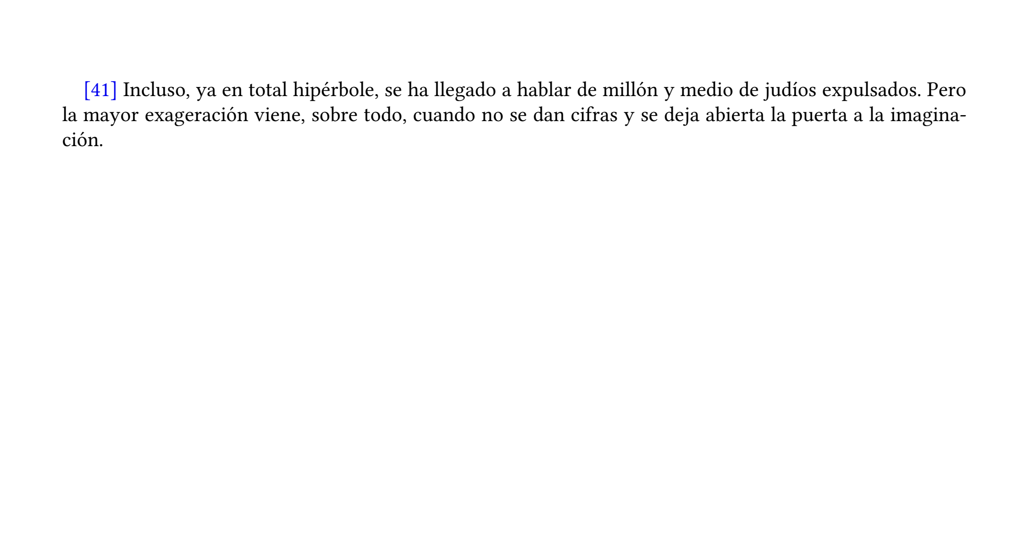
[36] La novela *Sefarad* de Antonio Muñoz Molina, al margen de sus méritos literarios, abunda en esta línea distorsionadora.

[37] «Mostraré además el yerro i grande, sobre injusticia, que cometieron los Reyes Católicos al ordenar su estrañamiento de los reinos de España» (Adolfo de Castro, *Historia de los judíos en España*, Cádiz, 1847, pp. 7-8).

[38] Véase Amador de los Ríos, *op. cit.*, p. 30.

[39] «Existió en Sefarad una magnífica tradición de convivencia tardíamente rota por el fanatismo y la ceguera mental» (E. Kenig, *Historia de los judíos españoles hasta 1492*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 23); «nefasta e inhumana expulsión» (José Belmonte y Pilar Leseduarte, *La expulsión de los judíos*, Bilbao, Beta, 2007, p. 21). Y. Baer representa las dos fuerzas que, según él, aquí se enfrentan del siguiente modo: por un lado, una Iglesia que actúa «alimentada en la práctica por las impuras fuerzas de un "antisemitismo" enloquecido y de las sucias sospechas»; y por otro lado, «el pequeño y perseguido pueblo judío, débil en cuanto a los medios con que contaba para la defensa política, pero insumiso y triunfante gracias a su poder de sufrimiento y a la pureza de su fe» (Y. Baer, *op. cit.*, p. 870).

[40] Los ejemplos más recordados son Inglaterra en 1290, por orden de Eduardo I, siendo además la primera expulsión de grandes proporciones (y que afectó, por cierto, a la Gascuña, aún bajo patrimonio inglés); Francia en 1306, 1321-1322, y en 1394, esta última, también masiva, por decisión de Felipe IV; Hungría en 1349 y Austria en 1421; numerosas localidades de Alemania y de Italia entre los siglos XIV y XVI; Lituania en 1445 y en 1495; España en 1492 (excluyendo Navarra, no incorporada al patrimonio de la Corona, según dijimos, hasta 1512) y Portugal en 1497 (vinculada, es verdad, con la de España, según veremos). Aún se producen expulsiones en Bohemia y Moravia en 1744 y hasta muy tarde en el Imperio de los zares (que fue el destino de muchos judíos expulsados de otros lugares). Véase, aunque sus relatos no sean muy fiables, *El valle del llanto* (Barcelona, Riopiedras, 1989), cuyo autor, el médico judío Yosef Ha-Kohen, hijo de una de las familias expulsadas de Sefarad en 1492, cuenta, desde la destrucción del Templo de Jerusalén por Tito en adelante, las sucesivas expulsiones de judíos (de Inglaterra a Turquía, pasando por Francia, Roma, etc.), así como su aniquilación, que ya no expulsión, en algunas ciudades alemanas.



[41] Incluso, ya en total hipérbole, se ha llegado a hablar de millón y medio de judíos expulsados. Pero la mayor exageración viene, sobre todo, cuando no se dan cifras y se deja abierta la puerta a la imaginación.

[42] Así, por ejemplo, a Mariano F. Urresti se le va algo la mano a la hora de valorar, en general, los logros de las comunidades sefardíes, refiriéndose a Sefarad como «una España llena de genios y de ingenio; donde la literatura, la astronomía, la poesía y la filosofía habían alcanzado cimas que jamás después fueron holladas nuevamente» (M. F. Urresti, *La España expulsada. La herencia de al-Ándalus y Sefarad*, Madrid, Edaf, 2009, p. 15).

[43] F. Braudel, *op. cit.*, p. 228.

[44] *Ibid.*

[45] Hugh Thomas, *El Imperio español*, Barcelona, Planeta, 2003, p. 103.

[46] Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 132-133.

[47] Cecil Roth, *Una historia de los marranos*, Buenos Aires, Editorial Israel, 1946, p. 79.

[48] *Guerra, intervención, paz internacional*, Madrid, Francisco Suárez, Espasa-Calpe, Austral, 1956, p. 177.

[49] *Ibid.*, p. 178.

[50] *Ibid.*, p. 180.

[51] *Ibid.*, p. 182.

[52] Joseph Pérez, *op. cit.*, pp. 119-120.

[53] Véase E. Benbassa y A. Rodrigue, *Historia de los judíos sefardíes*, Madrid, Adaba, 2004, pp. 49 y ss.

[54] Sabido es que el papa Borgia Alejandro VI y su familia (César, Lucrecia, etc.) eran despreciados como «marranos» por las familias rivales de origen italiano (Orsini, Della Rovere, entre otros).

[55] Véase E. Benbassa y A. Rodrigue, *op. cit.*, p. 55.

[56] Véase Yosef Kaplan, *Judíos nuevos en Ámsterdam*, Barcelona, Gedisa, 1996.

[57] Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana*, Madrid, Hiperión, 1989, p. 61.

[58] Asunto este llevado a la exasperación por Henry Ford en su delirante *El judío internacional*, que tanto influyó en Hitler.

[59] Véase E. Benbassa y A. Rodrigue, *op. cit.*, pp. 55-69.

[60] E. Benbassa y A. Rodrigue, *op. cit.*, p. 72.

[61] «¿Quién puede pensar que un soberano así sea prudente e inteligente? Empobrece su país y enriquece el mío», dicen que dijo.

[62] E. Benbassa y A. Rodrigue, *op. cit.*, p. 88.

[63] Borrow, *La Biblia en España*, *op. cit.*, p. 326.

[64] *Ibid.*, p. 149.

[65] *Ibid.*, p. 150.

[66] Tomo III, pp. 164 y ss.

[67] En esa extraña novela gótica, el *Manuscrito encontrado en Zaragoza*, escrita por el polaco Jan Potocki, todavía se pone de manifiesto la peligrosidad de la revelación de la práctica judaica en España (aunque hay que tener en cuenta que Potocki fija sus fantásticos y fantasmagóricos personajes en la España de Felipe V y de Fernando VI): «Me llaman, en España, don Pedro de Uzeda, y con ese nombre poseo un hermoso castillo a una legua de aquí. Pero mi verdadero nombre es Rabi Sadok ben Mamún, y soy judío. Esta confesión es peligrosa de hacer en España, pero, aparte de que confío en vuestra probidad, os advierto que no será muy sencillo causarme daño» (Jan Potocki, *Manuscrito encontrado en Zaragoza*, Barcelona, Minotauro, p. 152).

[68] Ángel Pulido, *Españoles sin patria y La raza sefardí*, Barcelona, Riopiedras (facsímil), 2016, pp. 46-47.

[69] Federico Ysart, *España y los judíos en la segunda guerra mundial*, Barcelona, Dopesa, 1973; Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *España y los judíos en el siglo* XX, Madrid, Espasa, 1987; Lisbona Martín, *Retorno a Sefarad. La política de España hacia los judíos en el siglo* XX, Barcelona, Riopiedras, 1993; David Salinas, *España, los sefarditas y el Tercer Reich (1939-1945). La labor de diplomáticos españoles contra el genocidio nazi*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1997; Bernd Rother, *Franco y el Holocausto*, Madrid, Marcial Pons, 2005; Danielle Rozenberg, *La España contemporánea y la cuestión judía*, Madrid, Marcial Pons, 2006; Isabelle Rohr, *La derecha española y los judíos, 1898-1945. Antisemitismo y oportunismo*, Valencia, PUV, 2010; Maite Ojeda Mata, *Identidades ambivalentes. Sefardíes en la España contemporánea*, Madrid, Sefarad Editores, 2012; Arcadi Espada, *En nombre de Franco*, Madrid, Espasa, 2013; Eduardo Martín de Pozuelo, *El franquismo, cómplice del Holocausto y otros episodios desconocidos de la dictadura*, Barcelona, La Vanguardia, 2012.

[70] En la revista católica *La Cruz*, dirigida por León Carbonero y Sol, se podía leer, a propósito de los judíos, «perpetuos perturbadores de la paz pública, constantes enemigos del nombre cristiano y del nombre español» (*apud* Danielle Rozenberg, *op. cit.*, p. 82).

[71] Danielle Rozenberg, *op. cit.*, p. 14.

[72] Pedro Antonio de Alarcón, *Diario de un testigo de la guerra de África*, Madrid, 1860, *apud* Danielle Rozenberg, *op. cit.*, p. 44.

[73] *Apud* Danielle Rozenberg, *op. cit.*, p. 46.

[74] *Ibid.*, pp. 64-65.

[75] Alfred Rosenberg, *El mito del siglo* XX, prólogo, Barcelona, Wotan, 1992.

[76] Federico Ysart, *España y los judíos*, *op. cit.,* p. 10.

[77] J. Goebbels, *Diario*, Barcelona, Plaza & Janés, 1979, p. 293.

[78] G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo de Schelling a Hitler*, México, FCE, 1959.

[79] Ruth Benedict fija su origen antes, en la Francia de Luis XIV, donde la nobleza francesa busca justificar su distinción social a través de su entronque con el linaje de los francos (en contraposición con el vulgo de origen galorromano). Pero esta visión de «clase» de la raza no tendrá la trascendencia de la interpretación «nacional» de la misma.

[80] *Apud* S. J. Gould, *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Crítica, p. 25.

[81] Acosta, *De procuranda indorum salute,* Madrid, BAE, 1954, pp. 412-413.

[82] J. M. Estrugo, *Los sefardíes,* p. 20.

[1] Edgar Allan Poe, «El pozo y el péndulo», en *Cuentos 1*, Madrid, Alianza, 1970, p. 81.

[2] J. W. Goethe, *Egmont*, Madrid, Espasa-Calpe, Austral, 1947, p. 19.

[3] En su *Historia del desenvolvimiento actual de Europa*, Draper llega a decir que la situación de ruina actual, decimonónica, de España, era prueba de que existía la justicia divina; o, mejor, dicho, si después de los crímenes tan abominables de los que España fue responsable, no hubiera recibido ningún castigo, ello sería una prueba en contra de la existencia de Dios. Juan Valera se vio obligado a responder a tales descalificaciones en «Sobre dos tremendas acusaciones sobre España del angloamericano Draper», *Estudios críticos sobre historia y política*, disponible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

[4] Unas cifras que remiten, en último término, a Juan Antonio Llorente y su fantástica *Historia crítica de la Inquisición en España* (Madrid, Hiperión, 1980) como fuente autorizada, cuando no lo es en absoluto. Llorente especuló dando unas cifras aparentemente muy precisas, pero elaboradas a partir de unas generalizaciones completamente especulativas y sin base documental. En su *Manual*, Richard Ford remite a Llorente y cifra también la causa de la decadencia española en la actividad inquisitorial: «Por culpa de este tribunal, la pobre, anticomercial e indolente España perdió a sus judíos ricos y a sus más diligentes agricultores, los moros. Esta peligrosa máquina, cuando se agotó el abastecimiento de víctimas, se volvió sobre la nación misma y probó, sobre sus espaldas, ese yugo pesado y doloroso bajo el cual, durante tres siglos, ha tenido que hacer penitencia» (*Manual para viajeros por España y lectores en casa*, *Andalucía*, vol. II, Madrid, Turner, 2008, p. 273).

[5] Darwin, *El origen del hombre*, Madrid, Edaf, 1986, p. 142.

[6] Anna María Gabriel, «Prólogo para españoles», *CUP*, Barcelona, Capitán Swing, 2016, p. 13.

[7] Madrid, Akal, 1973, pp. 29-30.

[8] *Ibid.*, p. 26.

[9] *Ibid.*, p. 28

[10] Madrid, Playor, 1994, pp. 60-61.

[11] «El racismo en la España de los Austrias», *Historia 16*, n.º 222, 1994, p. 40.

[12] Madrid, Alianza, 1983, p. 81.

[13] *Ibid.*, p. 79.

[14] Barcelona, Península, 1970, pp. 36-39.

[15] Así, en la película *El capitán Alatriste*, basada en las novelas de Arturo Pérez-Reverte, y que tienen como escenario el siglo XVII español, se dibuja una escena en la que, en nombre de la Inquisición, un hombre entra en una cantina, se abalanza sobre otro, por lo visto perseguido por el tribunal, y, sin apenas mediar palabra, lo degüella sin más, allí mismo.

[16] En su obra homónima, *Proceso contradictorio contra la Inquisición española*, Madrid, Encuentro, 2000.

[17] Henry Kamen, *La Inquisición española*, Barcelona, Crítica, 1979, y que prácticamente es una versión reducida de la obra del protestante Charles Lea, adoleciendo igualmente de todas sus desfiguraciones (desfiguraciones de Lea que, puso de manifiesto Schäfer, autor nada sospechoso de afinidad con el catolicismo pues también era protestante).

[18] *El Mundo*, Tribuna Libre, martes 31 de agosto de 2004.

[19] *El Mundo*, Cartas al Director, jueves 2 de septiembre de 2004, firmada por Jesús Castro.

[20] Antonio Domínguez Ortiz, *España, tres milenios de historia*, Madrid, Marcial Pons, 2000, p. 153.

[21] Felipe Meneses Tello, «El desastre de la documentación indígena durante la invasión-conquista española en Mesoamérica», *Anuario de Bibliotecología*, vol. 1, n.º 1, 2012.

[22] Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga*, México, Andrade y Morales, 1881, p. 407.

[1] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza, p. 277.

[2] Cicerón, en *De Republica* (3, 15, 24), hablaba, intencional más que realmente, de Roma como de «nuestro propio pueblo, cuyo imperio abarca ahora el mundo entero».

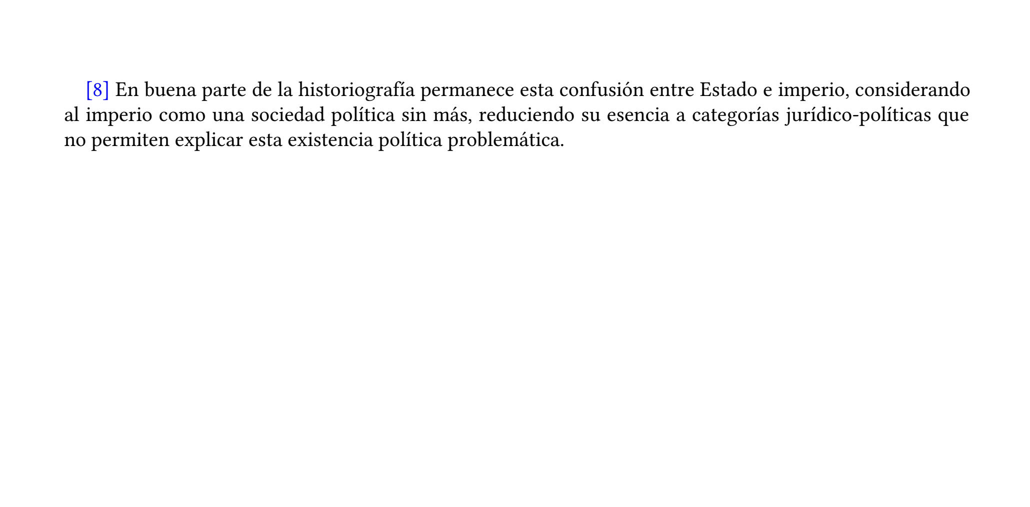
[3] Para un análisis en profundidad de la idea de imperio, véase Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Barcelona, Alba, 1999, cap. III, pp. 171 y ss.

[4] Doctrina que aparece con toda claridad en el capítulo 11 de *Mein Kampf* (Mi lucha) de Adolf Hitler.

[5] Para la asociación entre España y el Imperio de Alejandro, véase el artículo de Atilana Guerrero, «La idea de imperio según el *Libro de Alexandre*», *El Catoblepas*, n.º 122, 2012, p. 1.

[6] La URSS, por ejemplo, conservó sobre el papel, en las Constituciones jurídicas (en las tres que se elaboraron; con la segunda Constitución redactada tras la Revolución aparece la URSS), el carácter hegemónico de Rusia sobre el resto de las repúblicas por cuanto Rusia es la única república que recibe la consideración de «federativa», y el resto (Ucrania, Bielorrusia, Lituania, Letonia, Estonia…) la condición de «federadas»; véase la Constitución de 1977, de Brézhnev, la última antes de la perestroika.

[7] Maravall, contemplando estas diferencias, definirá la idea imperial con total claridad: «El imperio es una instancia suprema dotada de medios de autoridad y, excepcionalmente de poder, o sea, que por resortes de prestigio y de superioridad moral y solo incidentalmente de carácter político directo, lleva a cabo la unión y armonía de un conjunto de otros poderes políticos de acción inmediata. Es absolutamente imprescindible para la idea de imperio la subsistencia de un sistema de reyes u otras formas de cabeza de organización política que, dotadas de una fuerte autonomía, rigen las tierras particulares del orbe imperial» (José Antonio Maravall, «El concepto de monarquía de la Edad Media española», en *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Cultura Hispánica, 2001, tomo 1, p. 73).



[8] En buena parte de la historiografía permanece esta confusión entre Estado e imperio, considerando al imperio como una sociedad política sin más, reduciendo su esencia a categorías jurídico-políticas que no permiten explicar esta existencia política problemática.

[9] Giuseppe Galasso, *En la periferia del Imperio*, pp. 16 y ss., ofrece un análisis a fondo de la estructura jurídico-política de la monarquía hispánica, así como de los límites y alcance de muchos modos de conceptuación de la misma, a la postre imprecisos según Galasso, presentes en la historiografía («monarquía compuesta», «régimen polisinodal», «monarquía pluriestatal»). Véase también la magnífica obra de Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía*, Madrid, Alianza, 1992.

[10] En el siglo XV se dio el debate, relativo a las diferencias entre reino e imperio con la intención, por parte de los arquitectos de la monarquía castellana en aquellos momentos, de defender la soberanía de Castilla frente a las aspiraciones de la titularidad germánica del imperio. Así, Alfonso de Cartagena, en el *Duodenarium* (hacia 1442), trae a colación, a instancias de Fernán Pérez de Guzmán, este debate relativo a las diferencias entre el imperio y el reino en el que trata de defender la mayor dignidad del reino frente al imperio (a partir del análisis de los verbos *reinar* e *imperar* y su origen). Igualmente, Sánchez de Arévalo en su libro, de título elocuente, *De origine ac differentia principatus imperiales et regalis*, publicado en 1521 (aunque escrito antes de 1470), distingue entre ambos poderes suponiendo que el reino es una institución que tiene su origen en el derecho natural, y por tanto no necesita justificación ni se puede suspender si no es violando la ley natural (la que distingue entre gobernante y gobernado), mientras que el imperio pertenece al derecho civil porque requiere del pacto entre reinos para elegir emperador, y se puede suspender lícitamente, sin faltar a la ley natural, al emanciparse del emperador. Cuando en el siglo XVI Carlos I sea intitulado emperador, el debate tendrá ya otras trazas en favor de la dignidad del imperio frente al reino.

[11] Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía*, Madrid, Alianza, 1992, p. 61.

[12] *Mutatis mutandis*, hoy día no se habla del Imperio norteamericano (que ni siquiera se reconoce a sí mismo como tal) en relación con su constitución como nación y su patrimonio soberano, pero sí se habla de imperio en referencia a Estados Unidos y los problemas que ello suscita (véase, por ejemplo, Kaplan, *Viaje al futuro del imperio*, Barcelona, Ediciones B, 2001 o también *Gruñidos imperiales*, Barcelona, Ediciones B, 2007) precisamente por las relaciones que mantiene con lo que de algún modo domina o trata de hacerlo aunque no caiga bajo su soberanía. Es este dominio que se cierne sobre el resto de las sociedades políticas el que necesita justificación, que en el caso de Estados Unidos viene dada por la necesidad de la implantación de la *ley democrática* sobre el orbe enfrentada al *totalitarismo* sovietista (durante la Guerra Fría), y ahora frente a lo que se supone restos de él (Cuba, Corea del Norte, Venezuela, Siria, etc.) representados por lo que se llamó, en época de Bush II, el «eje del mal». En cualquier caso, ni siquiera en su Constitución nacional Estados Unidos se mantuvo ajeno a nociones teológico-políticas como la del «destino manifiesto» que impulsó el Far West, etc.; véase Albert K. Weinberg, *Destino manifiesto*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

[13] «República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano» (Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 9). De hecho, la relación de obediencia y mando es, desde Aristóteles, entendida como una relación «natural» para toda sociedad política: «Los actos políticos son de dos especies: autoridad y obediencia» (Aristóteles, *Política*, lib. IV, cap. IV).

[14] Así lo define Montesquieu: «Considerados como habitantes de un planeta tan grande que tiene que abarcar pueblos diferentes, los hombres tienen leyes que rigen las relaciones de estos pueblos entre sí: es el derecho de gentes. [...] El derecho de gentes se funda en el principio de que las distintas naciones deben hacerse, en tiempo de paz, el mayor bien, y en tiempo de guerra el menor mal, sin perjuicio de sus verdaderos intereses. El objeto de la guerra es la victoria; el de la victoria, la conquista; el de la conquista, la conservación. De este principio y del que precede deben derivar todas las leyes que constituyan el derecho de gentes» (Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 9-10).

[15] Gayo, *Instituciones*, 1, 1.

[16] Véase M. Ortolán, *Instituciones de Justiniano*, Buenos Aires, Heliasta, 1976.

[17] Alfonso García-Gallo, *Los orígenes españoles de las instituciones americanas*, Madrid, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1987, p. XIV.

[18] Para decirlo con Spinoza, «el derecho natural humano, determinado por el poder de cada uno y que es propio de cada uno, es prácticamente inexistente; es más imaginario que real, ya que no hay seguridad alguna de poderlo ejercer» (Baruch Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 2013, p. 152).

[19] Francisco de Vitoria, *La Justicia*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 26: «Y así respondo a la cuestión principal con esta conclusión: que el derecho de gentes más bien debe ponerse dentro del derecho positivo, que del derecho natural».

[20] El libro clásico de John A. Hobson, *Imperialismo* (Londres, Allen & Urwin, 1902; Madrid, Capitán Swing, 2009), define el *nuevo imperialismo* como una «perversión del nacionalismo» porque el desbordamiento del ámbito nacional producido por él no está en función de la coordinación con otros Estados —lo que Hobson llama *internacionalismo*—, sino que justamente, el imperialismo obstaculiza e interfiere en el desarrollo de un verdadero y saludable *internacionalismo*. Esta idea, el imperialismo como una forma agresiva de nacionalismo, la asumirá Lenin en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, de gran influencia en la actualidad.

[21] Gustavo Bueno, «Principios de una teoría filosófico política materialista», *Diskette transatlántico*, Oviedo, 15 de febrero de 1995 [http://www.filosofia.org/mon/cub/dt001.htm#01].

[22] En contraste con la noción marxista de «lucha de clases» como motor de la historia o, en puridad marxista, del motor de la «prehistoria», puesto que para Marx la historia comenzará con la abolición de las clases tras la revolución, véase Gustavo Bueno, «Dialéctica de clases y dialéctica de Estados», *El Basilisco*, abril-junio de 2001, n.º 30, pp. 83-90.

[23] «Es imposible que una República pueda mantenerse quieta y gozar de su libertad y los confines patrios; porque si ella no molestara a nadie, los demás se encargarían de molestarla a ella» (Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. XII).

[24] Véase Pseudo Calístenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia.*

[25] Ya Quevedo, en su *España defendida*, habla de esta corriente y la combate; igualmente Solórzano Pereira (*Política Indiana*, Lib. I, Cap. XII, p. 127, BAE), y tantos otros.

[26] Una fórmula que buscaba precisamente superar «suavizando» en África los modos de acción imperiales desplegados en América por España, pero que a la postre resultaron de nefastas consecuencias en el África negra.

[27] Charles de Brosses, *apud.* Anthony Pagden, *Pueblos e imperios*, Barcelona, Mondadori, 2001, p. 150.

[28] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, p. 88.

[29] Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 2001, p. 18.

[30] Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 2011, p. 575.

[31] Venancio D. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, PPC, 1951, p. 9.

[32] Charles F. Lummis, *Los descubridores españoles del siglo* XVI, Madrid, Grech, 1987, p. 81.

[33] R. L. Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico*, Madrid, El Viso, 1998, p. 61.

[34] Constantino Bayle, *Los cabildos seculares en la América española*, Madrid, Sapienta, 1952.

[35] «En todo lo descubierto y poblado hasta el año setenta y cuatro, cuando se acabó esta suma de recopilar, había doscientos pueblos de españoles, ciudades y villas, con algunos asientos de minas en forma de pueblos, y en ellos, y en las estancias de ganados y otras granjerías, cerca de treinta y dos mil casas de vecinos españoles; los tres mil novecientos o cuatro mil encomenderos, y los otros mineros y tratantes y soldados; y ocho o nueve mil poblaciones, naciones o parcialidades de indios que no se pueden bien sumar, porque la mayor parte están por reducir a pueblos, en los que, y en todo lo que está de paz, en cuanto buenamente se ha podido averiguar por las tasaciones, hay millón y medio de indios tributarios sin sus hijos y mujeres, y sin los viejos y por casar, y sin los muchos que se esconden y se dejan de contar en las tasaciones por no tributar, y sin los que no están pacíficos; los cuales todos están repartidos como en tres mil y setecientos repartimentos de S. M. Y de particulares, de quien son la mayor parte, y como cuarenta mil negros esclavos, y mucho número en todas partes de mestizos y mulatos» (Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid, Fortanet, 1894, p. 1).

[36] John H. Elliott, *Imperios del mundo atlántico*, Madrid, Taurus, 2006, p. 80.

[37] Thomas Dandalet habla en este mismo sentido (imperialismo generador) en relación con la acción imperial española en Italia comparada con la acción de su rival allí, la Francia angevina; Thomas J. Dandelet, *La Roma española (1500-1700)*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 267.

[38] Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, Madrid, BAE, 1852, vol. 22, p. 181, al hablar de la expedición de Pánfilo de Narváez a La Florida.

[39] Para las referencias básicas en relación con los vínculos entre España y la idea de imperio, véanse Ramón Menéndez Pidal, *Idea imperial de Carlos V*, Madrid, Espasa Calpe-Austral, 1940, y José Antonio Maravall, «El concepto de monarquía de la Edad Media española», en *Estudios de Historia del pensamiento Español*, Madrid, Cultura Hispánica, 2001, tomo 1, pp. 73 y ss. Por otro lado, existen corrientes historiográficas muy influyentes que niegan el carácter imperial de la monarquía hispánica: Henry Kamen o José Luis Villacañas son dos autores que han insistido últimamente en esta idea.

[40] Véanse *Carta VII* y *Constitución de los atenienses*, respectivamente.

[41] En el Pseudo-Calístenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia* (Libro II, 13), se narra un episodio en el que, en vísperas de la batalla de Gaugamela, Alejandro penetra en el palacio de Darío precisamente bajo el aspecto de Hermes.

[42] En *Las Leyes*, Platón expresa las siguientes consideraciones acerca del régimen de los persas, que coinciden (frente al concepto que del mismo dio Jenofonte en la *Ciropedia*) con la idea de la «servidumbre natural» como característica de este régimen: «Encontramos que año tras año se fueron [los persas] haciendo peores; mas decimos que la causa es que, por haber restringido demasiado la libertad del pueblo, pero aumentando más de lo debido lo señorial [*despotikés*], destruyeron en la Ciudad amistad y comunidad; corrompidas las cuales las decisiones de los gobernantes ya no deciden a favor de los gobernados y del pueblo, sino a favor del propio gobierno» (*Las Leyes*, 697 c-d). Este diagnóstico sobre el régimen persa coincide exactamente con la definición aristotélica de los regímenes torcidos. Concluye Platón: «Dese por terminado lo referente a los persas: que su mal régimen actual proviene de un exceso de esclavitud y despotismo» (*Las Leyes*, 698 a). Por su parte, en referencia a los persas y en el contexto de la Paz de Antálcidas (387 a. C.) en la que Esparta se somete al arbitraje persa, Isócrates afirmará lo siguiente: «Mantienen sus almas en un estado de temor abyecto y rastrero, permaneciendo inmóviles a la puerta del palacio real, postrándose…, cayendo de rodillas ante un hombre mortal y dirigiéndose a él como si fuese una divinidad y manifestando más veneración a los hombres que a los dioses» (Isócrates, *Panegírico*, 151, Madrid, Gredos, p. 240).

[43] Anthony Pagden escribió un magnífico libro, *Mundos en guerra. 2500 años de conflicto entre Oriente y Occidente* (Barcelona, RBA, 2008), inspirado precisamente por este gesto típicamente oriental que contiene toda una filosofía de la historia por la que se distingue Oriente de Occidente. Allí sostiene Pagden que la península Ibérica fue un lugar privilegiado como escenario en el que esa lucha duró ocho siglos.

[44] «La raza griega [...] sería capaz, si formara un solo estado, de conquistar el universo», Aristóteles, *Política*, VII, 1327b.

[45] Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*, Logroño, Biblioteca Riojana, 1991, pp. 385 y ss.

[46] Lema, por cierto, que aparecerá también en el emblema de Hernán Cortés (Toribio de Benavente, *Historia de los indios de Nueva España*, México, Porrúa, 2007, p. 324).

[47] San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Lib. IV, Cap. IV: «Sin la justicia, ¿qué serían los reinos en realidad, sino bandas de ladrones? ¿Y qué son las bandas de ladrones, sino pequeños reinos?» (México, Porrúa, 2017, p. 97).

[48] En esto reside precisamente, frente al paganismo pero también frente al judaísmo y al islam, la singularidad del cristianismo en su dogma fundamental: Dios, responsable de la «creación» del mundo (el Dios-Padre del Génesis), es también Hombre (unión hipostática) en su segunda persona (el Dios-Hijo del Evangelio), que «baja» al mundo, se encarna en él e incluso «muere» para liberar a los hombres del pecado de Adán (y son todos los hombres, como descendientes de Adán, los que están llamados a beneficiarse de la justificación realizada por Cristo), por lo que pueden recuperar así, asistidos con los dones del Espíritu Santo, su esencia al fundirse de nuevo en Dios-Padre. La buena nueva consiste precisamente en que Dios mismo —nada menos— se ha hecho Hombre, tal fue su sacrificio y compromiso, llegando a habitar en el orden temporal para servir de canon («camino») de la vida cristiana.

[49] Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Cuestión 9.ª, Madrid, Mondadori, 1989, pp. 347 y ss.

[50] *La Ciudad de Dios*, XIX, 21: «Donde no hay justicia, no hay república».

[51] Henri-Xavier Arquillière, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2005.

[52] La tesis de Arquillière, como es sabido, es que estas tesis, las del agustinismo político, no se deben a san Agustín, más flexible en su teocratismo, sino que cristalizan en época medieval a partir del siglo IX.

[53] En 1075, el papa Gregorio VII (1073-1085) enuncia los *Dictatus Papae* (Dictámenes del Papa). En ellos proclama la superioridad del *poder eclesiástico* (espiritual) sobre el *poder político* (temporal) del emperador, y además proclama también la reducción y absorción de este en aquel. Es el poder del soberano pontífice el único que puede ser declarado legítimamente universal, y por tanto cualquier autoridad debe estar subordinada a él: el *regnum* tenderá entonces a ser absorbido por el *sacerdotium* debido al fortalecimiento eclesiástico pues Gregorio VII entenderá, en la línea del *agustinismo político*, que el Estado (reino, imperio) es una consecuencia del pecado y, por tanto, es un instrumento de la Iglesia.

[54] Así la formulará, ya en el siglo XIII, Inocencio IV: «En la Iglesia están depositadas las dos espadas, emblema de los dos poderes [civil y eclesiástico]. Por tanto, el que no forma parte de la Iglesia, no puede poseer ni uno ni otro, y los poderes seculares [el real y el imperial], al ejercer su autoridad, no hacen más que usar una fuerza que les ha sido transmitida por la Iglesia» (Bula *Aeger cui lena*, dada el año 1245 por Inocencio IV; Henri-Xavier Arquillière, *op. cit.*, p. 21).

[55] En la literatura medieval, a través del relato de los Reyes Magos, se va a enlazar la figura de Alejandro, como máximo representante del poder temporal pagano, con Cristo precisamente en cuanto que este hereda de aquel, a través de los representantes «magos» de cada una de las tres partes del mundo, su patrimonio esférico universal: la manzana de oro que regala a Cristo el rey Melchor representa, precisamente, el «dominio universal» procedente de Alejandro y que se pulveriza en manos del inocente niño (nada vale el poder temporal ante el espiritual, se quiere significar). Por lo menos así aparece en el sistematizador del relato de los tres Reyes de Oriente de Juan de Hildesheim que, entre 1364 y 1374, lo compila en *Historia Trium Regnum*. Todavía Guillermo de Occam, en *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, contempla la alegación como argumento a favor del dominio universal del Papa, que Occam refuta, la recepción por parte del niño recién nacido en Belén, «el oro que los magos le ofrecieron en reconocimiento de la dignidad real y del dominio universal» (Occam, *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 189).

[56] Esta es precisamente, como veremos, la figura jurídica que aparece en las *Bulas alejandrinas* por las que el papa Alejandro VI otorga a los Reyes Católicos las «tierras descubiertas e por descubrir» en América.

[57] Henri Pirenne, *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza, 1997, y del mismo autor *Historia de Europa*, México, FCE, 1942.

[58] «El establecimiento de los germanos en la cuenca del Mediterráneo no supone de ninguna manera el punto de partida de una nueva época en la historia de Europa. Por muchas consecuencias que tuviera, de ninguna manera hizo tabla rasa del pasado ni rompió con la tradición. El objetivo de los invasores no era anular el Imperio romano, sino instalarse allí para disfrutarlo. […] Ahora bien, el orden mundial que había sobrevivido a las invasiones germánicas, no pudo hacerlo a la del islam, que se proyectó en el curso de la historia con la fuerza elemental de un cataclismo cósmico. […] Su repentino empuje terminó con el mundo antiguo» (Pirenne, *Las ciudades en la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 10-19).

[59] En Granada se prefiguran (en las posturas de Cisneros/Talavera ante el moro) buena parte de los problemas que después se plantearán en América con relación a la conversión del infiel a la fe católica, apareciendo aquí una de las principales razones de diferenciación entre el imperialismo español, que tuvo que vérselas con la conversión de la población granadina, y el portugués.

[60] Gustavo Bueno, «La teoría de la esfera y el descubrimiento de América», *El Basilisco*, 2.ª época, n.º 1, 1989, pp. 3-32.

[61] Benedetto Croce, *España en la vida italiana del Renacimiento*, Sevilla, Renacimiento, 2007, p. 91.

[62] Demetrio Ramos, *Historia de la colonización española en América*, Madrid, Pegaso, 1947, p. 13.

[63] *Diario del primer viaje (1492-1493)*, en Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes. Testamento*, Madrid, Alianza, 1986, p. 44. Sobre el mesianismo de Colón, véase Hernando Colón, *Historia del Almirante*, cap. I, la significación que extrae su hijo del nombre de Christophorus Columbus y su asimilación al mesías pero del Nuevo Mundo. Véase también Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón,1983.

[64] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Atlas, 1954, cap. II.

[65] Para profundizar en el significado de esta operación, véase el artículo de Lino Camprubí, «Viaje alrededor del Imperio», *El Catoblepas*, n.º 95, 2010, p. 1. Véase también José Luis Comellas, «La primera globalización», *Páginas de la Historia*, Madrid, Rialp, 2009, pp. 55 y ss.

[66] Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Madrid, FCE, 2001, t. II, pp. 703 y ss.

[67] Pedro de Ribadeneyra, «Exhortación para los soldados y capitanes que van a esta jornada de Inglaterra, en nombre de su Capitán General», en *Historia de la Contrarreforma*, Madrid, BAC, 1945, p. 1339.

[68] Geoffrey Parker, *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 31-45.

[69] Ariosto, *Orlando Furioso*, Barcelona, Planeta, 1988, Canto XIV, p. 215.

[70] Para un análisis pormenorizado de la estructura del «Estado Oriental» portugués, véase Nogueira Roque de Oliveira, «O Estado Português da India: estructura e momentos», en *A construção do conhecimento europeu sobre a China, c. 1500–c. 1630*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2003, en donde se define el Imperio portugués como una especie de talasocracia, muy diferente del Imperio español «más tradicionalmente europeo» (por territorial), dice Nogueira Roque.

[71] «Dejo esto para otra ocasión, y paso a los Estados de Castilla, cabeza y principio del Imperio español, que ya he dicho a Vuestra Majestad que los divido en cuatro, con los cuales me parece que proceda de esta manera» (Baltasar Álamos de Barrientos, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, Barcelona, Anthropos, 1990).

[72] Demetrio Ramos, *Historia de la colonización española en América*, Madrid, Pegaso, 1947, pp. 1-7.

[73] Véase, en este sentido, el impresionante prólogo, por lo acertado, de Gregorio Marañón a la obra de José Pérez de Barradas, *Los mestizos de América*, Madrid, Espasa-Calpe, 1948.

[74] «Mas ya podemos decir que a la buena dicha de nuestros siglos le cupo alcanzar aquellas dos grandes maravillas, a saber, navegarse el mar océano con gran facilidad y gozar los hombres en la tórrida zona de lindísimo temple, cosas que nunca los antiguos se pudieron persuadir» (José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, *op. cit.*, cap. X).Véase también el estudio de Acosta acerca de la imposibilidad para los antiguos, que negaban a los antípodas, del conocimiento de los habitantes de lo que Plinio llamaba zona «tórrida».

[75] Bartolomé Bennassar, *La América española y la América portuguesa*, Madrid, Akal, 1987.

[76] Desde luego, estas diferencias no dejaron de ser advertidas por los propios responsables de la actividad misionera sobre el Extremo Oriente. Así, el agustino Francisco Manrique escribe al rey en carta fechada en 1588, irritado y quejoso por la política estéril pero además anticastellana (a pesar de la unión) llevada a cabo por los portugueses en Macao, subrayando que lo único que les interesa allí es comerciar, poniendo Manrique por ello en cuestión la soberanía portuguesa en la zona: «No puedo llevar a paciencia que estos portugueses digan que esta tierra era del rey de Portugal, no habiendo más razón de la que ella quieren decir, porque no tienen aquí un palmo de tierra ganada, ni hacen más de venir a negociar e irse, como se hace en Berbería» (*apud*. Isacio Rodríguez, *Historia de la Provincia Agustiniana del Ssmo. Nombre de Jesús de Filipinas*, Manila, Arnoldus Press, 1981, pp. 319-334).

[77] Precisamente la constitución de Brasil como colonia portuguesa, así como su extensión y desarrollo a partir del siglo XVIII, va a depender de las sucesivas fijaciones del antimeridiano. La constitución de la provincia española de Filipinas y su conservación va a repercutir, al otro lado del mundo y a la larga, en la posibilidad del desarrollo del Brasil portugués (véase Lourdes Díaz-Trechuelo, «El Tratado de Tordesillas y su proyección en el Pacífico», *Revista Española del Pacífico*, n.º 4, 1994, pp. 11-22).

[78] Véase el libro del liberal Carlos Alberto Montaner, *Las raíces torcidas de América Latina*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001, en el que interpreta esta distinción como una ficción, útil para imponer el «totalitarismo» estatal que, según Montaner, está en la raíz de todos los males de las sociedades hispanoamericanas.

[79] La literatura dedicada a este asunto es oceánica. De las obras que mantienen un enfoque general sobre el asunto, la más conocida es, posiblemente, la de Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América* (Madrid, Aguilar, 1959), obra a la que, por cierto, en algunas ediciones, «se le cayó» del subtítulo lo de «española» refiriéndose a esa lucha). Hanke dedicará a la Controversia de Valladolid la obra *La humanidad es una* (México, FCE, 1985). En Mauricio Beuchot, *La querella de la conquista* (Madrid, Siglo XXI, 2004) hay también una compilación de las distintas posiciones ante la conquista por parte de las principales figuras que abordaron el tema. Sin embargo, creemos que la obra más completa dedicada al análisis de estas controversias, y a pesar de los desacuerdos que mostraremos ante ella, sigue siendo, sin duda, la de Venancio Carro, *op. cit.* Véase un intento de exposición sistemática de las distintas posiciones representadas por las figuras más destacadas al respecto en la obra, de menor alcance, de Paulino Castañeda Delgado, *Los memoriales del Padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos*, Madrid, CSIC, 1983, pp. 7-77.

[80] John H. Elliott, que en su libro *Imperios del mundo atlántico* (Madrid, Taurus, 2006) busca las analogías entre la actividad imperial de España e Inglaterra (forzando muchas veces su paralelismo y olvidando que «semejanza no es identidad»), ve aquí una diferencia insalvable entre ambos, y por ejemplo, respecto a la Controversia de Valladolid, dice: «Con todo, tanto la convocatoria de la discusión de Valladolid como la legislación que siguió a continuación constituyen un testimonio del compromiso de la Corona por garantizar la "justicia" para sus poblaciones de súbditos indígenas, un empeño para el que no es fácil encontrar paralelos por su constancia y vigor en la historia de otros imperios» (pp. 130-131).

[81] Contra el predicamento de esta leyenda en relación con la conquista americana es clásico el libro del argentino Rómulo D. Carbia, *Historia de la leyenda negra hispano-americana*, Buenos Aires, Ediciones Orientación Española, 1943. Véase sobre este asunto el estupendo artículo de Antonio Sánchez «El lastre de la leyenda negra para la conformación de una política en el continente iberoamericano», *El Catoblepas*, n.º 55, 2006, p. 13.

[82] Así lo dice Morales Padrón: «Colón había iniciado la colonización según el modelo portugués, como una factoría monopolística. El Almirante, vendedor de sueños, inaugura las relaciones comerciales entre Europa y América. Colón, lazo entre la colonización medieval italiana y la moderna, estaba impulsado por un tremendo afán de lucro, que le lleva a planear un negocio con la esclavitud indígena, rápidamente rechazado por la reina Isabel. [...] En la mente colombina, el plan era fundar factorías, especie de fortalezas, servidas por huestes asalariadas, para explotar el mundo americano monopolísticamente. Pero no era esto lo que la hueste deseaba, anhelante de alcanzar la posesión señorial de la tierra, y menos era lo que pensaba la Corona, enemiga de ambos puntos de vista» (Francisco Morales Padrón, «América Hispana, hasta la creación de las nuevas naciones», en *Historia de España*, 14, Madrid, Gredos, 1986, pp. 187-188).

[83] Platón, *Protágoras.*

[84] Fernán Pérez de Oliva, *Historia de invención de las Indias*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1993.

[85] La situación de herejes y cismáticos es otra, que no ofrece dudas, pues se comprometieron con la fe cristiana y se los puede obligar a cumplir dicho compromiso (por ejemplo en el caso de los conversos), y el desvío puede ser castigado, incluso por la fuerza y el terror si la desviación permanece (Inquisición).

[86] Francisco de Vitoria, *Relecciones*, México, Porrúa, 2007, pp. 71-75: «Los indios no son —al estilo de los judíos— enemigos del misterio de Cristo». Véase también en Acosta, *De procuranda indorum salute*, Madrid, BAE, 1959, Lib. VI, cap. X, 4, 15-14, p. 419.

[87] Véase el estupendo libro de Felipe Castañeda, *El indio, entre el bárbaro y el cristiano*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2002, en el que, aunque algo afectado de posmodernismo, se trata ampliamente este asunto.

[88] Recordemos que la idea visigótica de reconquista aún va a alcanzar a la incorporación de las Canarias, en cuanto que serán consideradas por su proximidad como parte de la Mauritania-Tingitania, provincia perteneciente al último rey godo cuyo heredero es el rey de Castilla; son los argumentos de esa gigante personalidad del siglo XV que fue Alfonso de Cartagena; véase Luis Rojas Donat, «Alonso de Cartagena, jurista y diplomático del humanismo español», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, n.º 22, 2000, p. 77.

[89] Herido de muerte en parte, a mediados del siglo XV, con los descubrimientos filológicos de Lorenzo Valla que demostraron que eran apócrifos los documentos de época carolingia que justificaban la «donación de Constantino».

[90] Guillermo de Occam, *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, Madrid, Tecnos, 1992; en concreto véase el libro 3, cap. 13, acerca de la conversión de Constantino y su legitimidad temporal previa al bautismo.

[91] «La primera escuela que utilizó la *Suma* [teológica de santo Tomás] como libro de enseñanza y aprendizaje de la ciencia divina fue la del convento de San Esteban de Salamanca, y la innovación se debe al gran teólogo dominico Francisco de Vitoria, que introdujo la importantísima reforma casi al mismo tiempo que Cayetano y Conrado Koellin publicaban en Italia y Alemania, respectivamente, sus Comentarios a la *Suma*» (Grabmann, *Historia de la Teología católica*, Barcelona, Espasa-Calpe, 1940, p. 184). Véase Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo* XVI, Madrid, BAC, 2000, pp. 58 y ss., en que se precisa algo más esta tesis acerca del nuevo impulso renacentista del tomismo.

[92] En cualquier caso, prácticas atribuidas por Las Casas siempre a la iniciativa individual (encomenderos, soldados, etc.), precisamente reclamando de la Corona o de los Consejos su corrección.

[93] Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1998, tomo 10, p. 639.

[94] Ya Tucídides dibuja muy bien esta situación al hablar del dominio ateniense sobre las ciudades que formaban parte de la Liga Ático-Délica. En una respuesta de la embajada ateniense ante la Asamblea de los lacedemonios, justificando los atenienses su imperio después de las quejas vertidas en esa Asamblea por los corintios, se puede ver en paralelo allí reflejada esta situación de la que venimos hablando y que resume a la perfección, *mutatis mutandis*, la historia del imperialismo español acompañado de la «leyenda negra». Este discurso, puesto en boca de los embajadores atenienses, podía muy bien ser suscrito por los responsables de la acción imperial española en las Indias: «Son dignos de elogio quienes, al dominar a otros según la naturaleza humana, se comportan con mayor justicia de lo que corresponde a las fuerzas que tienen. El caso es que creemos que si otros ocuparan nuestro lugar, probarían muy a las claras que somos moderados; en cambio a nosotros nos ha envuelto, sin razón y a causa de la lenidad de nuestro gobierno, el descrédito en lugar del elogio. [...] A lo que parece, los hombres se irritan más cuando son objeto de injusticia que de malos tratos, pues la primera da la impresión de ser un abuso que se comete desde una situación de igualdad, mientras que lo segundo aparece como una necesidad ante un superior» (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza, 2014, Lib. I, pp. 84-85).

[95] Simetría entre castellano e indio que llega al punto de considerarse a ambos igualmente españoles desde el punto de vista institucional: así nada menos que en Roma será definido indistintamente como *español* tanto el habitante de la península Ibérica como el habitante de las Indias occidentales: «Siendo esta cofradía propria de la Nación española es necesario que el que hubiere de ser admitido a ella sea español y no de otra nación; la qual qualidad de ser español se entienda tener para el dicho effetto tanto el que fuere de la Corona de Castilla como de la de Aragón y del Reyno de Portugal y de las Islas de Mallorca Menorca Cerdena e islas y tierra firme de entrambas indias sin ninguna distinction de edad ni de sexo ni de estado» (primeros artículos de la Carta mediante la que se organiza en 1580 la cofradía española de la Santísima Resurrección en Roma, en Dandelet, *La Roma española*, *op. cit.*). Esta consideración sobre la «cualidad» de español que abarca ambos hemisferios se mantiene secularmente hasta ser de nuevo formulada, como es sabido, en la Constitución de Cádiz mediante la expresión «españoles americanos».

[96] Véase Juan Manzano, *Historia de las Recopilaciones de Indias*, Madrid, Cultura Hispánica, 1991 (2 tomos), elaborada bajo el magisterio de Rafael Altamira; es la historia más completa de estas recopilaciones.

[97] Su relación aparece intercalada en Hernando Colón, *Historia del Almirante*, Madrid, Historia 16, 1984, pp. 205-229.

[98] «En la edad del oro, desnudos, sin pesos ni medidas, sin el mortal dinero, sin leyes, sin jueces calumniosos, sin libros, contentándose con la naturaleza, viven sin solicitud ninguna acerca del porvenir» (Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, México, Porrúa, 1964, lib. II, cap. IV, p. 21).

[99] «Esta gente destos indios de sí misma es para poco, e por poca cosa se mueren o se ausentan e van al monte; porque su principal intento [...] era comer, e beber, e folgar, e lujuriar, e idolatrar, e ejercer otras muchas suciedades bestiales» (Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, ed. y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela, Madrid, Atlas, 1959, lib. IV, cap. II, t. I, p. 197).

[100] Alfonso García-Gallo, *Los orígenes españoles de las instituciones americanas*, *op. cit.*, pp. 3-18.

[101] Véase en Hugh Thomas, *El Imperio español*, Barcelona, Planeta, 2003, la implantación sobre la marcha de la encomienda (o, diríamos, protoencomienda, al no estar institucionalizada) como consecuencia de la rebelión de Roldán frente a Colón, en vísperas de la llegada de Bobadilla en 1500 (pp. 215 y 231). En *La conquista de México* (Barcelona, Planeta, 2015, p. 112), Thomas advierte que la encomienda ha sido tan mal comprendida como atacada (asunto que requerirá por nuestra parte de un análisis detenido).

[102] Véase el bulario (*Inter Caetera, Inter Caetera II* y *Eximiae Devotionis*) en Francisco Morales Padrón, *Teoría y leyes de la conquista*, Madrid, Cultura Hispánica, 1979, pp. 165-185.

[103] Vitoria advierte de que los primeros navegantes iban sin título para ocupar las tierras de los indios (*Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, Austral, 1946, p. 68).

[104] «ITÉM, por quanto al tiempo que nos fueron conçedidas por la sancta Fe Apostólica las Yslas e Tierra Firme del Mar Oçéano, descubiertas e por descubrir, nuestra prinçipal yntençión fue, al tienpo que lo suplicamos al papa Alexandro Sexto, de buena memoria, que nos hizo la dicha conçessión, de procurar de ynduzir e traer los pueblos dellas e les conuertir a nuestra sancta fe cathólica, e enbiar a las dichas Islas e Tierra Firme prelados e religiosos e clérigos e otras personas doctas e temerosas de Dios, para ynstruir los vesinos e moradores dellas en la fe cathólica, e les enseñar e doctrinar buenas costunbres, e poner en ello la diligençia deuida, segund más largamente en las letras de la dicha conçessión se contiene, por ende suplico al rey mi señor [Fernando] muy afectuosamente, e encargo e mando a la dicha prinçesa, mi hija [Juana], e al dicho prínçipe, su marido [Felipe], que así lo hagan e cunplan, e que este sea su prinçipal fin, e que en ello pongan mucha diligençia, e no consientan nin den lugar que los yndios, vesinos e moradores de las dichas Yndias e Tierra Firme, ganadas e por ganar, reçiban agrauio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien e justamente tratados, e si algund agrauio han reçebido lo remedien e provean por manera que no se exçeda en cosa alguna lo que por las letras apostólicas de la dicha conçessión nos es iniungido e mandado» (Codicilo dado por Isabel el 23 de noviembre de 1504 en Medina del Campo en su lecho de muerte).

[105] Véase Morales Padrón, *op. cit.*, p. 174.

[106] Una cesión, además, llevada a cabo a través de la noción de «investidura», aparecida en las bulas, que supone en realidad dependencia de la autoridad pontificia, siendo poco o nada compatible con la noción de «omnímoda potestad» que figura poco después en referencia al poder real. Este título, el de la donación papal, que será el más utilizado hasta el momento, será rechazado como veremos como ilegítimo por Vitoria («El Papa no es dueño del orbe»). Algunos autores, como Prierias, todavía lo defenderán a través de la «donación de Constantino».

[107] Constantino Bayle, *La expansión misional de España*, Barcelona, Labor, 1936; véase también la tesis doctoral de Antonio M. Rouco Varela, *Estado e Iglesia en la España del siglo* XVI, Madrid, BAC, 2001, traducción de la versión original en alemán publicada en Múnich, 1965.

[108] Con la llegada de la corte flamenco-borgoñona de Carlos de Gante, volverán a producirse algunas concesiones en este sentido (a alemanes y flamencos), concesiones que serán luego, de nuevo, rectificadas por el propio Carlos.

[109] Para conocer bien la esencia de estas instituciones, los plazos de su distribución, los servicios que comportan y la rectificación de ellos, sus funciones doctrinales y las dificultades de estas, etc., es fundamental el libro de Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935.

[110] Un modo de producción, por seguir con la terminología marxista, que, como se ha dicho en numerosas ocasiones, no puede ser feudal precisamente por quedar estas cesiones, aparentemente señoriales, bajo el control de la Corona.

[111] No hay que confundir, en todo caso, repartimiento y encomienda pese a estar asociados; el repartimiento se refiere al poder temporal (reparto de mano de obra) y la encomienda hace referencia al poder espiritual (indios encomendados a cristianos para ser instruidos en el Evangelio). Véase Jean Dumont, *El amanecer de los derechos del hombre*, Madrid, Encuentro, 1997, pp. 40-43, en donde se insiste en resaltar bien las diferencias entre ambas instituciones para evitar muchos errores de interpretación sobre el proceso global.

[112] Las Casas mantuvo inalterada su interpretación de la encomienda basándose en la referencia de su implantación antillana, pasando por alto la transformación que había sufrido la institución en el continente (para todo este asunto es fundamental la obra de Zavala, *op. cit.*).

[113] Esta es la interpretación errónea que hace Pierre Chaunu en *Conquista y explotación de los nuevos mundos*, Barcelona, Labor, 1973, pp. 99-101.

[114] Véanse para todo este asunto de la imposición de tributos Zavala, *op. cit.*, pp. 2-4; Lewis Hanke, *op. cit.*, pp. 43-45. Hay que recordar que se excluye del servicio a los indios ancianos y a los niños, que son repartidos pero no son «de servicio».

[115] Zavala, *op. cit.*, p. 248.

[116] Abusos que no solo serán reconocidos y denunciados por los dominicos sino que, por ejemplo, el propio Juan Ginés de Sepúlveda, defensor de la institución de la encomienda, entrará en detalle en su *Historia del Nuevo Mundo* (Madrid, Alianza, 1996) sobre estos abusos denunciándolos como tales. Igualmente, fray Toribio de Benavente, alias Motolinía, defenderá frente a Las Casas la institución de la encomienda a pesar de reconocer los abusos provenientes de los encomenderos (Toribio de Benavente, Carta al emperador Carlos V de enero de 1555 en *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Dastin, 2001, pp. 301 y ss.).

[117] Paulatinamente se va introduciendo en las minas a los negros en sustitución de los indios. Hay que precisar, en cualquier caso, que la explotación minera antillana es escasa, siendo en la construcción, en el transporte (tamemes) y en otros servicios encomendados en los que se arruinaba la salud de los indios. En cualquier caso veremos que, en su desarrollo continental, se desautorizaron los servicios en las minas, que terminaron prohibiéndose.

[118] Prueba de ello es que no se admitían permutas, traspasos, trueques ni donaciones de encomiendas, ni darse por título alguno que no fuera la merced del rey, ni alquilar los indios, ni prestarlos, ni empeñarlos, ni darlos en prendas, ni, por descontado, venderlos; las sucesiones, por las que el titular de una encomienda la pasa a su descendiente —asunto muy discutido, como veremos—, no se hacen tampoco por derecho hereditario, sino por disposición legal. Además, y esto es decisivo, la tasación de los tributos que recaen sobre los indios se irá regulando poco a poco por los funcionarios reales, siendo así que las tasas de los tributos no seguirá una imposición dispuesta a voluntad del encomendero (al que además se le prohibirá el cobro de tributos en forma de servicios personales). Por otro lado, no todas las cargas fiscales sobre los indios procedían de los seglares, ya que algunas lo hacían de los clérigos, y ni siquiera solo de los españoles, sino que también los caciques indios imponían sus cargas.

[119] Véase Zavala, *op. cit.*, p. 287.

[120] Véase Lewis Hanke, *op. cit.*, pp. 82-99.

[121] Zavala, *op. cit.*, p. 122.

[122] Esta exención solo ocurrirá con las Leyes Nuevas de 1542 y para los indios de las Antillas, ya prácticamente despobladas de indígenas pues con estos vaivenes en los primeros pasos de la legislación (entre un modelo señorial y uno regalista) llegaron tarde las medidas protectoras para ellos. Las consecuencias del desarrollo continental de ambas instituciones serán de carácter bien distinto (a pesar de que continúen los vaivenes).

[123] Recordemos que los judíos expulsados en marzo de 1492 tampoco fueron expropiados.

[124] Bartolomé Bennassar y Lucile Bennassar, *1492, ¿un mundo nuevo?*, Madrid, Nerea, 1992.

[125] Jean Dumont, *op. cit.*, pp. 43-44.

[126] A. García-Gallo, *op. cit.*, p. 9.

[127] Así se dirigía Montesinos desde el púlpito a la sociedad de la isla de La Española, según lo recoge Las Casas: «Llegado ya el tiempo y la hora de predicar, subió en el púlpito el susodicho padre fray Antonio Montesinos, y tomó por tema y fundamento de su sermón, que ya llevaba escrito y firmado de los demás: *Ego vox clamantis in deserto*. Hecha su introducción, y dicho algo de lo que tocaba a la materia del tiempo del adviento, comenzó a encarecer la esterilidad del desierto de las conciencias de los españoles de esta isla y la ceguedad en que vivían, con cuánto peligro andaban de su condenación, no advirtiendo los pecados gravísimos en que con tanta insensibilidad estaban continuamente zambullidos, y en ellos morían. Luego toma sobre su tema, diciendo así: "Paraos todos a conocerme, he subido aquí yo, que soy voz de Cristo, en el desierto de esta isla, y por tanto conviene que con atención, no cualquiera, sino que con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura que jamás no pensasteis oír". Esta voz encareció por buen rato con palabras muy pungitivas y terribles que les hacía estremecer las carnes, que les parecía que ya estaban en el divino juicio. La voz pues en gran manera en universal encarecida, declaroles cuál era lo que contenía en sí aquella voz. "Esta voz —dijo él— es que todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y terrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus casas y tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas con muertes y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan presos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? Y ¿qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y Criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? Estos ¿no son hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos, que carecen y no quieren la fe de Jesucristo." Finalmente, de tal manera explicó la voz que antes había muy encarecido, que los dejó atónitos, a muchos como fuera de sentido, a otros más empedernidos, y algunos algo compungidos; pero a ninguno, a lo que yo después entendí, convertido» (Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, lib. III, caps. 3 y 4).

[128] Fernando aconseja al gobernador Diego Colón que «fuera razón que usáredes así con el que predicó [Montesinos], como con los que no quisieron absolver, de algún rigor porque su yerro fue muy grande» (Colec. Docs. América, XXXII, 376). El yerro al que se refiere Fernando es no dar por suficientes, como título legítimo, a las *Bulas*. Hay que tener presente que el rey también participa, como encomendero general, de los repartimientos y encomiendas. Para las repercusiones y revuelo generado como consecuencia de este primer sermón de Montesinos, véase Lewis Hanke, *op. cit.*, pp. 39-42.

[129] Según queda recogido precisamente por Las Casas, así concluye la Junta al determinar lo siguiente: «Muy poderoso señor: V. Alteza nos mandó a que entendiésemos en ver las cosas de Indias, sobre ciertas informaciones que cerca dello a V. A. se habían dado por ciertos religiosos que habían estado en aquellas partes, así de los dominicos como de los franciscos, y vistas aquellas y oído todo lo que nos quisieron decir, y aun habida más información de algunas personas que habían estado en las dichas Indias y sabían la disposición de la tierra y la capacidad de las personas, lo que nos parece a los que aquí firmamos, es lo siguiente: Lo primero, que pues los indios son libres y V. A. y la reina, nuestra señora que haya santa gloria, los mandaron tratar como a libres, que así se haga. Lo segundo, que sean instruidos en la fe, como el Papa lo manda en su bula y vuestras altezas lo mandaron por su Carta, y sobre esto debe V. A. mandar que se ponga toda la diligencia que fuere necesaria. Lo tercero, que V. A. les puede mandar que trabajen, pero que el trabajo sea de tal manera que no sea impedimento en la instrucción de la fe, y sea provechoso a ellos y a la república, y V. A. sea aprovechado y servido por razón del señorío y servicio que le es debido por mantenerlos en las cosas de nuestra santa fe, y en justicia. Lo cuarto, que este trabajo sea tal que ellos lo puedan sufrir, dándolos tiempo para recrearse, así en cada día como en todo el año, en tiempos convenibles. Lo quinto, que tengan casas y hacienda propia, la que pareciera a los que gobiernan y gobernaren de aquí adelante las Indias, y se les dé tiempo para que puedan labrar y conservar la dicha hacienda a su manera. Lo sexto, que se dé orden como siempre tengan comunicación con los pobladores que allá van, porque con esta comunicación serán mejor y más presto instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica. Lo séptimo, que por su trabajo se les dé salario conveniente, y esto no en dinero, sino en vestidos y en otras cosas para sus casas» (Las Casas, *Historia de las Indias*, lib. III, cap. VIII).

[130] Silvio Zavala, *op. cit.*, pp. 17-20.

[131] Vázquez de Ayllón, encomendero, concluía que era mejor tratar a los indios como «hombres siervos» que como «bestias libres» (véase Hanke, *op. cit.*, p. 85).

[132] Las Casas, *Historia de las Indias*, lib. III.p. 391. Estas son, sin duda, el embrión de las tesis de Sepúlveda, pero este las va a plantear en un contexto en que la perspectiva teológico-jurídica va a cambiar de orientación, como veremos.

[133] Véase Rafael Altamira, «El texto de las leyes de Burgos de 1512», *Revista de Historia de América*, n.º 4, 1938, pp. 5-79. Para ver un resumen de sus disposiciones y prescripciones, consúltese Hanke, *op. cit.*, pp. 51-52.

[134] Las leyes promulgadas en Burgos mantendrán su vigencia hasta que Carlos I publique en 1523, intitulado ya emperador del Sacro Imperio, un nuevo estatuto indígena que, tácitamente, vendrá a derogar las Leyes de Burgos en favor de nuevas disposiciones legales en cuya letra aún pervivía, en todo caso, el mismo espíritu de Burgos (agustinismo político aunque cada vez más matizado) (véase Francisco Morales Padrón, *Los conquistadores de América*, Madrid, Espasa-Calpe, Austral, 1974, p. 40).

[135] En la que opinarán dos personalidades más: fray Tomás de Matienzo, confesor del rey, y fray Alonso de Bustillo, maestro de teología.

[136] Quizás sean los únicos que se conservan porque, a pesar de tener planteamientos distintos a los suyos, ambos fueron recomendados por Las Casas en su famoso *Memorial* de 1517 (véase Hanke, *op. cit.*, pp. 104-107) para ser llevados a las Indias y ser utilizados allí para argumentar a favor de la protección de los indios.

[137] Codoin AML, Madrid, t. XI, p. 243, en Paulino Castañeda, *op. cit.*, pp. 39-40.

[138] Veremos que esta será una objeción fundamental de Las Casas en su oposición a Sepúlveda, ya en el contexto de la Junta de Valladolid.

[139] *Ibid.*

[140] Dumont, *op. cit.*, p. 55. Veremos que, en buena medida, este es el núcleo fundamental de la discusión entre Sepúlveda y Las Casas: ¿acaso no sería legítimo obligarlos a entrar, aun por la fuerza secular, dirá Sepúlveda, en aras de su salvación eterna?

[141] Para los pormenores de la organización de esta expedición, véase M. del Carmen Mena García, *Sevilla y las flotas de Indias. La Gran Armada de Castilla de Oro, 1513-1514*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998. Véase de esta misma autora el artículo «La autonomía legislativa en Indias: las Leyes de Burgos y su aplicación en Castilla del Oro por Pedrarias Dávila», *Revista de Indias*, Madrid, vol. XLIX, n.º 186, 1989, pp. 283-353.

[142] Sobre el teocratismo pontificio de Palacios Rubios, véase Venancio Carro, *op. cit.*, p. 271. De hecho, Fernando ya había acudido a él para justificar la anexión de Navarra, proceso prácticamente simultáneo a la convocatoria de la Junta de Burgos; resultado de esta solicitud fue la obra de Juan López de Palacios Rubios *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis Regni Navarrae*. Véase Eloy Bullón, *Un colaborador de los Reyes Católicos: El doctor Palacios Rubios y sus obras*, Madrid, Victoriano Suárez, 1927.

[143] Véase Morales Padrón, *Los conquistadores de América*, *op. cit.*, pp. 41-46, y Lewis Hanke, *op. cit.*, cap. III, pp. 63-73.

[144] Véase en Hugh Thomas, *op. cit.*, pp. 401 y ss., y M.ª del Carmen Mena García, *Sevilla y las flotas de Indias, op. cit.*, p. 38, la peripecia de la primera lectura de este documento en las Indias durante la expedición de Pedrarias Dávila y la reacción socarrona de Palacios Rubios cuando tiene noticia del acto (tal como la narra Las Casas). A Fernández de Oviedo, a Pedrarias Dávila, al propio Palacios Rubios les produce risa lo pintoresco de la situación derivada de la lectura del *Requerimiento*, incluso Las Casas, que no deja de mostrar simpatía por Palacios Rubios a pesar de sostener doctrinas radicalmente opuestas ya que no pierde de vista el objetivo que se buscaba con el documento, que es proteger al indio, dice que no sabe «si reír o llorar» ante semejante espectáculo.

[145] A Rafael Sánchez Ferlosio, haciéndose eco por otra parte de una opinión muy generalizada, el *Requerimiento* le parece, sin matices de ningún tipo (sin precisar lo que con él se buscaba y la perspectiva que lo inspira), el colmo del formalismo hipócrita, un mero trámite que sirve de excusa para desatar la voluntad de poder imperialista y destructiva sobre el indio (precisamente con este comentario comienza su panfleto *Esas Yndias equivocadas y malditas*, Barcelona, Destino, 1994, p. 7).

[146] Véase Hanke, *op. cit.*, pp. 198-199. La crítica de Vitoria a este documento puede leerse en *Relecciones sobre los indios*, *op. cit.*, p. 75.

[147] Lo había hecho previamente el escocés Juan Mayor (John Mayr), nominalista, que se ocupó desde su cátedra de París de estas cuestiones con anterioridad a Paz, pero lo hizo indirectamente, y no ex profeso. Es importante destacar que muchos alinean su posición, la de este John Mayr, con la de Sepúlveda (así lo hará, por ejemplo, el propio Suárez, en *El derecho de guerra*, Austral, cap. 4, pp. 88-89); no obstante, sus diferencias son muy importantes, incluso abismales (véase Dumont, *op. cit.*, p. 51, en donde se prueba que en Mayor aparecen, por influencia de Duns Scoto, las consideraciones racistas acerca de la condición de los indios en las que nunca recaerá Sepúlveda).

[148] Véase Vicente Beltrán de Heredia, «Un precursor del Maestro Vitoria: el Padre Matías de Paz O.P., y su tratado *De dominio Regnum Hispaniae super Indos*», *Ciencia Tomista*, 1929, vol. 40, pp. 173-190.

[149] Véase Las Casas, *Historia de las Indias*, lib. III, cap. 7.

[150] El representante químicamente puro de esta posición es sin duda Jonás de Orleans, ya mencionado, ligado a la corte carolingia de Luis el Piadoso: véase Arquillière, *op. cit.*, pp. 29 y 124 y ss.

[151] Véase Venancio Carro, *op. cit.*, p. 272.

[152] Para un resumen del tratado de Matías de Paz, véase Hanke, *op. cit.*, pp. 56-59.

[153] Véase Carro, *op. cit*., pp. 268-285. Cf. Dumont, *op. cit*., pp. 50-54.

[154] Fechas que, por un lado, vienen enmarcadas por los hitos que representan las Leyes de Burgos y, por otro, la revisión que sobre la legislación indiana lleva a cabo el visitador Juan de Ovando en el Consejo de Indias (García-Gallo coincide en lo esencial con las etapas que distingue Juan Manzano en *Historia de las Recopilaciones de Indias*, *op. cit.*). Hanke llama «período experimental» a esta etapa que coincide en 1566 con el fallecimiento de Las Casas (Hanke, *op. cit.,* pp. 77-190).

[155] Acerca de las experiencias sobre la capacidad de los indios, véanse Hanke, *op. cit.*, pp. 82-99, y Dumont, *op. cit.*, p. 66.

[156] Es la tesis defendida, con sobradas pruebas, en Venancio D. Carro, *op. cit.*

[157] Precisamente a la luz de tales ideas, resucitando posiciones defendidas por Marsilio de Padua, surgirá el anglicanismo en Inglaterra. Como «Defensor de la Fe», el rey inglés asumirá la titularidad del poder eclesiástico, además del civil, y plenos poderes frente al Papa. Frente a esta posición escribirá Francisco Suárez su monumental *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970. Véase Venancio Carro, *op. cit.*, pp. 377 y ss.

[158] El dominico italiano aún sigue creyendo, cosa que asombra a Vitoria, en la «donación de Constantino».

[159] Véase Venancio D. Carro, *op. cit.*, p. 258.

[160] Así dirá Vasco de Quiroga: «Ni tampoco estos tales [los indios] se pueden decir hostes ni enemigos del nombre cristiano, sino solamente infieles que nunca habían tenido noticia de él, que no merecen, por solo ser infieles, ser guerreados por fuerza de armas ni violencias, ni otros tratamientos, sino con buenos ejemplos de obras y persuasiones y predicación de palabras» (Vasco de Quiroga, cap. II, «Información en derecho», en *La Utopía en América*, Madrid, Dastin, 2002, p. 93).

[161] En esta línea dirá Cabeza de Vaca: «Por donde claramente se ve que estas gentes todas, para ser atraídas a ser cristianos y a obediencia de la imperial majestad, han de ser llevados con buen tratamiento, y que este es camino muy cierto, y otro no» (Cabeza de Vaca, *Naufragios*, Madrid, Historia 16, 1984 [1537], p. 128). Lo mismo dirá más adelante José de Acosta: «Y si con razones suaves y que se dejen percibir, les declaran a los indios sus engaños y cegueras, admirablemente se convencen y rinden a la verdad» (José de Acosta, *Historial natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin, Crónicas de América, libro V, cap. III, p. 310).

[162] Comunidad que no puede extenderse al resto del campo zoológico, según precisa Vitoria, pues en muchos animales, aunque existe industria, no existe «dominio» (propiedad) por carecer de racionalidad. Sin embargo, hoy en día existe el Proyecto Gran Simio que procura generalizar el derecho hacia los grandes simios, ignorando completamente, entre otras cosas, estas objeciones *avant la lettre* hacia ellos que aparecen en Vitoria. Para un análisis a fondo de este Proyecto Gran Simio, véase Íñigo Ongay, «El Proyecto Gran Simio desde el materialismo filosófico», *El Catoblepas*, n.º 64, 2007, p. 1.

[163] Francisco de Vitoria, *Relectio de potestate civili*, Madrid, CSIC, 2008, p. 37.

[164] Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre los indios*, *op. cit.*, p. 40.

[165] Según Carro (*op. cit.*, p. 535), es Soto el que mejor resume este punto de vista.

[166] Esto es esencial para entender las diferencias en el modo de desplegarse el imperialismo español sobre el centro y sur de América respecto del anglo-holandés en el norte (véase Hanke, *op. cit.*, p. 295) ya que en el norte, los descendientes de los puritanos del *Mayflower* veían la resistencia de los indios frente a los anglo-holandeses como la resistencia de Satán frente a Dios: desde este maniqueísmo teológico se lleva a cabo la obra de exterminio del indio norteamericano o su encierro, no en ciudades como hicieron los españoles, sino en reservas (véase en J. H. Elliott, *Imperios del mundo atlántico*, *op. cit.*, pp. 88-90, la consideración puritana del territorio americano como un *yermo [wilderness]* bíblico que hay que domesticar). «Los resultados bien a la vista están: los países en que él [Las Casas] predicó exhiben hoy una población india autóctona, superior en número a la que existía en la época del descubrimiento, mientras que en otras regiones (las de Estados Unidos de América, por ejemplo) puede decirse que el indio indígena ha desaparecido completamente» (Ángel Losada [ed.], *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 30-31).

[167] Vitoria, *Relecciones sobre los indios*, *op. cit.*, p. 43.

[168] En cuyo caso está justificado incluso hacerles la guerra (Cruzadas, Reconquista) para restaurar lo robado.

[169] Vitoria, *Relecciones sobre los indios*, *op. cit.*, pp. 51-52.

[170] «Tratados de 1552» en Las Casas, *Obras completas*, *op. cit.*, tomo 10, p. 206.

[171] Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ed. de A. Losada, Madrid, CSIC, 1984, p. 82; véase también p. 44: «Cuando los paganos, Leopoldo, no son otra cosa peor que paganos, y no se les puede echar en cara más que la ausencia de cristianismo, que es lo que se llama infidelidad, no hay causa justa para que los cristianos los ataquen y castiguen con las armas».

[172] Cf. sin embargo, al propio Sepúlveda (Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, *op. cit.*, pp. 60-63) cayendo en clara contradicción al hablar de «guerra sagrada» y de la infidelidad del bárbaro como razón suficiente para la guerra, asunto que veremos más adelante.

[173] Para conocer las relaciones entre Vitoria y el emperador Carlos, véanse Teodoro de Andrés Marcos, *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispanoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1946, y Ramón Hernández Martín, *Francisco de Vitoria*, Madrid, BAC, 1977, pp. 127-139.

[174] Dios es el origen de todo, incluso de los reinos dominados por los infieles.

[175] El tomismo no viene sino a reconocer algo obvio y que solo desde la extravagancia agustinista teocrática quedaba eclipsado: si, entre otras, la racionalidad bélica y estratégica del indio le da para resistir a la intervención o invasión española, es que su razón (derecho) es suficientemente poderosa para no perder su potestad. Dicho al modo de Spinoza, «el derecho es el poder», no otra cosa reconoce el tomismo. En este sentido, poco importa si la potestad civil de los «reinos» de Indias es teológico-jurídicamente «reconocida» o no: prueba de su existencia es que resistía ante los españoles, aunque no con la suficiente potencia (es decir, poder, esto es, derecho) como para mantenerse.

[176] Fernando de los Ríos, en su magnífico libro *Religión y Estado en la España del siglo* XVI, México, FCE, 1957, dedica una parte a la exposición de la doctrina vitoriana y hace la siguiente aguda observación al respecto: «¿Cuál puede ser el legítimo título de los españoles para quedarse en América? Para dar respuesta a esta pregunta es para lo que abrió Vitoria un nuevo capítulo en la historia del *ius gentium. Quod naturalis ratio Inter. Omnes gentes constituit, vocatur ius gentium* —dice— y la sustitución de la palabra usada por Gaius en el *Institute homines* por la de "gentes" significa para Vitoria que los sujetos del *ius gentium* no son exclusivamente los individuos, sino las personalidades colectivas, esto es, las naciones» (pp. 122-123).

[177] Vitoria, *Relecciones sobre los indios*, *op. cit.*, p. 88.

[178] Precisamente la pretensión de que la diversidad de religión es razón suficiente para la guerra es la doctrina coránica yihadista, incompatible con el apostolado evangélico. Véase una justificación islamista de la «guerra santa» en Averroes, *El libro del yihad*, Oviedo, Pentalfa, 2009. Allí, en el artículo segundo sobre a quién se debe combatir, dice Averroes lo siguiente: «Respecto a quiénes han de ser combatidos, se conviene en que lo han de ser todos los politeístas [recordemos que para un musulmán los cristianos son politeístas]» (p. 46); en el artículo séptimo, que trata de los fines de la guerra santa, dice lo siguiente: lo que se busca al combatir es «o el ingreso en el islam o el pago de parias» (p. 55).

[179] Vitoria, *Relecciones sobre los indios*, *op. cit.*, p. 96.

[180] *Ibid.*, p. 101.

[181] Cf. el libro de Carlos Alberto Montaner, *op. cit.*

[182] Oviedo, Las Casas, Acosta, fray Toribio de Benavente y otros harán clasificaciones de tipo etnológico acerca del estado en el que se encuentran los indios por su grado de desarrollo en relación con las artes y las virtudes políticas, pero también respecto de las artes lingüísticas, técnicas, artesanales, artísticas, etc.

[183] Recordemos que en la célebre carta dirigida al padre Miguel de Arcos en 1534, Vitoria condena, bien que irónicamente —una ironía que resulta algo ambigua en relación con el enjuiciamiento general sobre la conquista de las Indias—, la acción de los peruleros de Pizarro y sus huestes, dado que su acción de conquista no tuvo lugar a través de una vía lícita pues dice: «Nunca Tabalipa [Atahualpa] ni los suyos habían hecho agravio a los cristianos, ni cosa por donde le debiesen hacer la guerra [...]. Creo que más ruines han sido las otras conquistas después acá» (*Relecciones sobre los indios*, *op. cit.*, p. 20). En fin, Vitoria llega a decir, siempre con una prudente ironía, que no afirmaría la inocencia de los peruleros en su acción de conquista ni por la mitra del arzobispado de Toledo (vacante en ese momento). Por estas mismas fechas, Domingo de Soto, por su parte, en la *Relección de dominio* (pronunciada en 1535, por lo tanto antes que las célebres de Vitoria) se hace netamente la pregunta, y le da sin más una respuesta rápida aunque bien elocuente: «¿Con qué derecho retenemos el imperio ultramarino poco ha descubierto? En verdad yo no lo sé». (Domingo de Soto, *Relecciones y Opúsculos*. I. *De Dominio*, ed. y trad. de Jaime Brufau Prats, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995, p. 177).

[184] Así lo sostiene Günther Kraus, «La duda vitoriana ante la conquista de América», *Arbor*, enero-febrero de 1952, n.º 21.

[185] Recordemos la célebre carta del emperador Carlos del 10 de noviembre de 1539, dirigida al prior del Convento de San Esteban, por la que Carlos I, «sin expresa licencia nuestra», manda callar a los «maestros religiosos de esa casa» que han discutido sobre «el derecho que nos tenemos a las Indias, islas y tierra firme del mar océano», de lo contrario, «yo me terné por muy deservido y lo mandaré proveer como la calidad del negocio lo requiere» (véase la carta íntegra en Luis G. Alonso Getino, *El maestro Francisco de Vitoria*, Madrid, Imprenta Católica, 1930). Seguramente eran las doctrinas de Las Casas, propagadas por las comunidades de la Orden dominica en el Nuevo Mundo, las que hacían saltar las alarmas del rey y desencadenar sus amenazas. El hecho es que Las Casas nunca fue silenciado y los teólogos de Salamanca continuaron (con permiso real y sin él) con sus «pláticas» acerca de la cuestión. El propio emperador no quiso eludir ni mucho menos la cuestión, sino más bien reconducirla, convocando entre otras la célebre Junta extraordinaria de Valladolid de 1550.

[186] Véase Pedro Insua, «Quiasmo sobre Salamanca y el Nuevo Mundo», *El Catoblepas*, n.º 15, 2003, p. 12, en donde se insiste en este acercamiento entre Vitoria y Sepúlveda, en contraste con Las Casas.

[187] Venancio Carro, Guillermo Fraile, Ramón Hernández Martín, etc.

[188] Véase Venancio Carro, *op. cit.*, p. 567.

[189] Véase en Venancio Carro, *op. cit.*, p. 576, nota 8, las observaciones tan duras, además de impertinentes, que realiza sobre Losada y sus investigaciones acerca de Sepúlveda.

[190] Véase, sobre todo, Teodoro de Andrés Marcos, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su «Demócrates Alter»*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, y Ángel Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su «Epistolario» y nuevos documentos*, Madrid, CSIC, 1973.

[191] Véase en Venancio Carro, *op. cit.*, su exposición sobre Juan Ginés de Sepúlveda en contraste con Las Casas, pp. 561 y ss.

[192] Véase Venancio Carro, *op. cit.*, p. 572.

[193] Dice Las Casas: «Aseveramos no solamente que es muy razonable admitir que nuestras naciones indígenas tengan diversos grados de inteligencia natural, como es el caso con los demás pueblos, sino que todas ellas están dotadas de verdadero ingenio; y más todavía, que en ellas hay individuos, y en mayor número que en los demás pueblos de la Tierra, de entendimiento más avisado para la economía de la vida humana» (*Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, FCE, 1942, p. 64). Véase también A. Losada (ed.), *Apología…*, *op. cit.*, pp. 134-135 y 142-143. Estas ideas están ya presentes en Vives (Juan Luis Vives al obispo de Lincoln, confesor de Enrique VIII, 1524, *Obras políticas y pacifistas*, Madrid, BAE, 1999, pp. 115-116). Esta postura aparecerá también en Montaigne (*Ensayos I*, cap. XXXI, «De los caníbales»), naturalmente, en Rousseau (las ciencias y las artes como consolidación de las cadenas de la tiranía), y llega hasta Lévi-Strauss («Salvaje es quien llama salvaje a otro»).

[194] «Respecto a los infieles que habitan reinos no sometidos a príncipes cristianos sino sometidos a príncipes infieles, ya sean mahometanos, turcos, persas…, o Indios de América, por muy horrendos que sean los crímenes que cometan entre sí o dentro de su territorio contra Dios o en materia religiosa, o contra la Ley natural, ni la Iglesia ni los príncipes cristianos tienen poder para castigarlos» (Las Casas, p. 20; Losada [ed.], *Apología…*, *op. cit.*, p. 226).

[195] Domingo de Soto, *Relecciones y Opúsculos*. I. *De Dominio*, *op. cit.*, p. 253. Véase también Ramón Hernández Martín, «Humanismo de Domingo de Soto ante las cuestiones de América». Con todo, en su obra magna *Tratado de la Justicia y del Derecho*, Soto rectifica en parte estas posiciones, alejándose así algo del lascasismo (Domingo de Soto, *Tratado de la Justicia y del Derecho*, Madrid, Editorial Reus, tomo 1, p. 105).

[196] «Que estaban en sus tierras seguras e pacíficos», dice en la Proposición XXVI de sus célebres «Proposiciones muy verídicas» de 1559 (Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, *op. cit.*, tomo 10, p. 211).

[197] Véase Proposición XVII, Las Casas, *Obras completas*, *op. cit.*, tomo 10, p. 208; la cursiva es nuestra pues este «no otro» se dirige directamente contra Sepúlveda —como sin duda quiere Las Casas— pero también contra el canon vitoriano, aunque no lo quiera.

[198] «Todos los que hacen la mencionada guerra y todos los que con cualquier género de cooperación, mandato, consejo, auxilio o favor, son causa de que se les declare la misma guerra a estos infieles, cometen pecado mortal, y gravísimo por cierto» (Las Casas, *Del único modo…*, *op. cit.*, p. 434).

[199] Vitoria, *Relecciones sobre los indios*, *op. cit.*, p. 99.

[200] Así lo hacen Hernández Martín, *Francisco de Vitoria*, Madrid, BAC, 1995, igualmente Venancio Carro y también Vicente Beltrán en *Francisco de Vitoria*, Barcelona, Labor, 1939.

[201] Vitoria, *Relecciones sobre los indios*, *op. cit.*, p. 105.

[202] Véase Ginés de Sepúlveda, *Historia del Nuevo Mundo*, *op. cit.*, lib. I, par. 26, p. 74; véanse también pp. 77 y 80, y en p. 84, cómo se prohibieron determinadas costumbres inhumanas, según Sepúlveda.

[203] «El príncipe cristiano que obtiene el principado sobre estos infieles está obligado a dar leyes convenientes a su república, incluso en las cosas temporales, de tal modo que se conserven y aumenten, y no se los despoje de su dinero y de su oro» (Vitoria, *Relecciones, De temperantia*, en Venancio Carro, *op. cit.*, p. 489).

[204] Vitoria, *Relecciones sobre los indios*, *op. cit.*, p. 51, en el contexto en que Vitoria niega, pero con dudas, el que esto sea suficiente para negar la soberanía del indio.

[205] Vitoria, *Relecciones sobre los indios*, *op. cit.*, p. 105.

[206] «En consecuencia, claramente se comprende que no solo es injusto, sino también inútil y peligroso para la continuidad del dominio [español sobre las Indias], tratar a esos bárbaros como esclavos, excepto a aquellos que por su crimen, perfidia, crueldad y pertinacia en la ejecución de la guerra se hubiesen hecho dignos de tal pena y desgracia» (Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, *op. cit.*, p. 122).

[207] O incluso que la afirma, pero a favor de los indios: «Este nombre de bárbaros cuadra a ciertos españoles que afligieron a los indios, gente en verdad inocente y la más mansa de todas, con tan horrendas crueldades, tan terribles mortandades y males más que infernales; tales españoles son, pues, bárbaros y peores que los bárbaros» (Losada [ed.], *Apología…*, *op. cit.*, p. 142). Véase en general en ese mismo lugar, pp. 125 y ss., la clasificación de los bárbaros que hace Las Casas contra Sepúlveda.

[208] Esta distinción heril *(despotikés)*/civil *(politikés)* también aparecerá ampliamente expuesta en la última obra de Sepúlveda, *Del Reino y los deberes del Rey* aparecida en 1571 y dedicada a Felipe II.

[209] Véase Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ed. de A. Losada, Madrid, CSIC, 1984, p. 35.

[210] Véase *Demócrates Segundo*, la recapitulación que hace Leopoldo, al final de la primera parte del libro, de los argumentos dados por Demócrates, pp. 83 y ss. de la edición de Losada. Una exposición *more scholastica* de las cuatro razones aparece en la *Apología*, publicada en Roma, escrita por Sepúlveda en defensa de su propio libro *Demócrates Segundo*, cuyo permiso para su publicación había sido denegado tras los expedientes negativos dados por la Universidad de Salamanca y Alcalá (*Obras completas* de Sepúlveda, Tomo III, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997, pp. 197-203). Otra reexposición de las cuatro razones debida al propio autor es la que aparece en el debate de Valladolid contra Las Casas (Ángel Losada, *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas*). Véase también en Teodoro de Andrés Marcos, *Los imperialismos,* pp. 123-247, las precisiones que hace Andrés Marcos sobre las razones de Sepúlveda en respuesta directa a Venancio Carro.

[211] «… cada año, en una sola región llamada Nueva España, solían inmolar a más de 20.000 hombres, sin merecerlo» (Sepúlveda en *Demócrates Segundo*). José de Acosta habla de una auténtica sangría: «Y así por todas vías era infinita cosa la sangre humana que se vertía en honra de Satanás» (José de Acosta, *Historial natural,* p. 344).

[212] Es decir, las acciones criminales de los súbditos nunca justificarían, para su corrección, una intervención imperial, como no se justificaría una guerra contra Francia por el hecho de que sus súbditos cometan «crímenes nefandos».

[213] Véase Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, pp. 56-57.

[214] En ningún momento Sepúlveda considera a los indios como animales (atribución fantástica, característica de la literatura negrolegendaria), pero, a efectos políticos y evangelizadores, para Sepúlveda ni siquiera son una raza aparte (se mantiene plenamente en la línea del monogenismo adánico). Dirá Sepúlveda frente a la postura luterana, tolerante por racista, representada en el *Demócrates* por el alemán Leopoldo: «No es verdad, como dices, que no haya nada de común entre nosotros y los paganos [los indios], sino que hay mucho, pues son y se llaman compañeros y prójimos nuestros y ovejas del mismo señor aunque no del mismo redil» (*Demócrates Segundo*, p. 76).

[215] Véase Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, pp. 36-37.

[216] *Ibid.*, p. 58.

[217] Vitoria, *Relecciones*, III Parte, De los títulos legítimos, pp. 104-105.

[218] «Aquí, repetimos, radica la divergencia esencial entre Las Casas y Francisco de Vitoria y Sepúlveda. Para estos dos, de ninguna manera son excusables los ritos paganos como la antropofagia que son causa de justa guerra por traer consigo la muerte de personas inocentes; Vitoria y Sepúlveda al hacer tal condena actuaban como juristas internacionales y moralistas. Las Casas, en cambio, planteaba el problema en la perspectiva moderna de la posición de cristianismo ante las religiones no cristianas, y veía en estas todo cuanto tenían de positivo, llegando a excusar hasta sus más groseros ritos, como la antropofagia e inmolación de víctimas humanas. Las Casas se situaba, pues, no en el plano jurídico o moral, sino en el metafísico, y veía en dichos ritos un acto de profunda religión exigido por la propia naturaleza, exigencia que no podía destruirse sino por medio de la revelación divina» (Ángel Losada, *Apología*, p. 34).

[219] Véase Venancio Carro, *op. cit.*, p. 482.

[220] Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Endymion, 1987 [1.ª edición, 1877].

[221] «… pues está prohibido por la ley de los Reyes españoles privarles de su libertad y posesiones», dice Sepúlveda (véase *Apología…*, *Obras completas*, Tomo III, p. 202).

[222] *Ibid.*

[223] Sepúlveda, *Demócrates Segundo,* p. 19.

[224] José de Acosta, *De procuranda,* pp. 437 y ss. Son, por cierto, alusiones veladas que hace Acosta sobre el libro de Sepúlveda, sin nombrarlo en ningún momento.

[225] José de Acosta. *De procuranda,* p. 411.

[226] Véase Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, p. 59.

[227] *Ibid.*

[228] *Ibid.*, pp. 62-63.

[229] El resto de los jueces lo formaban los licenciados (juristas) miembros del Consejo de Indias en pleno, tres del Consejo de Castilla y uno del Consejo de Órdenes. En total, sumando a los teólogos, eran catorce, motivo por el cual se hablaba de la Junta de los Catorce. (Véase Demetrio Ramos, *Genocidio y conquista: viejos mitos que siguen en pie*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1998, pp. 345 y ss.)

[230] Prólogo del maestro Soto, trasladado en uno de los tratados de 1552 de Las Casas que se titula «Aquí se contiene una disputa o controversia entre el obispo don fray Bartolomé de Las Casas o Casaus [...] y el doctor Ginés de Sepúlveda, cronista del Emperador [...]», y que aparece publicado en el tomo 10 de las *Obras completas* de Bartolomé de Las Casas. Este fragmento se encuentra en las páginas 105-106.

[231] La más sonada de todas es la expedición promovida en 1549 por el dominico Luis Cáncer a La Florida, siguiendo, con el apoyo de las autoridades virreinales y la Corona, los principios lascasistas puros del «único modo», es decir, sin ningún tipo de escolta militar que amparase la acción de los misioneros (entre los que se encontraba Gregorio de Beteta): fue un fracaso absoluto, muertos muchos de estos misioneros a manos del «buen salvaje». Sin embargo, aunque con más prudencia, sirvió como acicate para promover, entre 1558 y 1561, ya bajo el virreinato de Luis de Velasco, un nuevo intento de predicación evangélica en La Florida, con la participación esta vez de Domingo de Salazar, que terminará convirtiéndose, años más tarde, en el primer obispo de Filipinas. La experiencia termina igualmente fracasando.

[232] Bartolomé de las Casas, *Obras completas*, p. 131.

[233] Sepúlveda resumirá muy bien sus tesis en *Historia del Nuevo Mundo*, pp. **64-65**, en donde realiza, a vuela pluma, un resumen de su *Apología* publicada en Roma: «Es de derecho humano y divino someter a los indios del Nuevo Mundo al poder del Rey de España, no para obligarles a ser cristianos por medio de la fuerza o la intimidación, pues, si así fuera, sería nulo según el derecho natural y las leyes cristianas, sino para llevarles a observar las leyes de la naturaleza, que obligan a todos los pueblos y que los indios violaban de muchas formas y vergonzosamente, quedando sin embargo a salvo su libertad natural y sus bienes».

[234] *Demócrates Segundo,* pp. 122-123.

[235] Véase S. Zavala, *op. cit.*, en donde ha insistido mucho en ello: «Los títulos de las encomiendas no suponen ningún derecho sobre la propiedad de las tierras. A lo sumo, y a causa del tributo pagado en especie, ciertas tierras les eran asignadas, sin que el derecho de propiedad sobre ellas fuera modificado por esta razón. [...] Los indios poseían tierras colectiva e individualmente, sin que el señor o titular de la encomienda pudiera arrebatárselas legítimamente. Hubo ejemplos de expropiaciones, pero también abundantes acciones judiciales que las repararon. [...] La defensa de la propiedad de los indios coincidía con el interés del titular de la encomienda, y este reconocía gustosamente el derecho de propiedad indígena. [...] En los señoríos y encomiendas de América se observa una protección de la propiedad que va más allá de los derechos limitados que reconocía la Europa medieval a los campesinos».

[236] *Demócrates Segundo*, p. 121.

[237] Así se expresa dirigiéndose no a un compañero de orden, sino al mismísimo rey Felipe II, en memorial que escribe ya tras la Junta de Valladolid; *apud* Zavala, *op. cit.*, pp. 189-190.

[238] Francisco López de Gómara, *op. cit.*, capítulo CCXXIV.

[239] Véase la transcripción que hace Las Casas de esta bula papal en *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, FCE, 1992, pp. 320 y ss.

[240] Ya en fecha tan temprana como 1526, cuenta Antonio de Herrera, Carlos V, bajo influencia lascasiana, mandó a los franciscanos y dominicos poner en práctica, una vez más, las leyes que prohibían las encomiendas. Y dice Herrera: «Poco después fue informado que si los indios de la Fernandina se ponían en libertad, en la forma que habían mandado, allende que muchos dellos andavan alzados, los demás se alzarían... y matarían a los castellanos y se volverían a sus vicios y idolatrías, porque por su inhabilidad e incapacidad era imposible que no estando en sujeción pudiesen ser adoctrinados ni enseñados en la Santa Fe Católica, como por experiencia larga se había visto... y que si los castellanos se apartaban de las encomiendas, necesariamente avían de irse a otras tierras y dexar aquella, y dexándola, los indios venían a quedar tan libres que no avía esperanza de poder introducir la Fe» (A. de Herrera, *Década III*, lib. X, cap. 10).

[241] El propio Vasco de Quiroga, de fuerte tendencia lascasiana en un principio, cambia de posición a favor de Sepúlveda a raíz de la Controversia de Valladolid, que siguió atentamente (véase Vasco de Quiroga, *La utopía en América*, Introducción, Madrid, Dastin, 2002, pp. 30-31).

[242] La película francesa *La Controversia de Valladolid* (1992), con guión de Jean-Claude Carrière y dirigida por Jean Daniel Verhaeghe, meritoria en su intento (sobre todo porque, por lo menos, la saca a la luz en «pantalla grande»), no hace más que caer en lugares comunes, sesgando y desfigurando totalmente los perfiles de uno y de otro contendiente, naturalmente, en favor del lascasismo, proyectando sobre Sepúlveda posiciones —como la defensa de la esclavitud del indio, su condición animal (infrahumana), la satisfacción por las matanzas de indios, como si fueran señales divinas a favor de los españoles, etc.— que nunca sostuvo ni defendió (ni con ocasión de la disputa, ni en su obra, ni en su correspondencia, etc.).

[243] Véase Losada, «La evolución del moderno pensamiento filosófico-histórico sobre Juan Ginés de Sepúlveda», en *Actas del Congreso Internacional sobre el V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda*, Córdoba, 1993, pp. 9-41. Véase también Paulino Castañeda, *Los Memoriales del padre Silva*, Madrid, CSIC, 1983, pp. 70 y ss.

[244] Véase Paulino Castañeda, *Los Memoriales del padre Silva*, Madrid, CSIC, 1983, pp. 80 y ss.

[245] Manuel Fraga Iribarne, Presentación de la *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas de Ángel Losada*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 9.

[246] Véase Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000. Véase también García-Abásolo, *Martín Enriquez y la Reforma de 1568 en Nueva España*, Diputación de Sevilla, 1983, pp. 341 y ss.

[247] En efecto, en torno a 1561, Felipe II había admitido a la Compañía de Jesús para las misiones en América, coto antes cerrado para las órdenes mendicantes. En 1566 y 1567 habían comenzado a partir las primeras expediciones jesuíticas a la Florida y al Perú (antes lo habían hecho en el Brasil portugués).

[248] Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, Tomo III, Madrid, BAC, p. 335.

[249] Venancio Carro, *op. cit.*, p. 658 (la cursiva es de Carro).

[250] Véase Pedro Insua, *Filipinas como escala hacia China*, en Susana Truchuelo García (ed.), *Andrés de Urdaneta: un hombre moderno*, Ayuntamiento de Ordicia, 2009, pp. 676-705.

[251] Véase Manel Ollé, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, El Acantilado, 2002; José Antonio Cervera, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo* XVI, Madrid, Plaza y Valdés, 2013.

[252] Véase J. L. Porras Camúñez, *El sínodo de Manila de 1582*, Madrid, CSIC, 1988.

[253] Véase González de Mendoza, *Historia del Gran Reyno de la China*, Madrid, Aguilar, pp. 239 y ss., obra publicada en 1585 y que incorpora, como segunda parte suya, varias historias relacionadas con las visitas y embajadas españolas que partiendo de Filipinas se dirigen al reino de China. Esta expedición, la de Pedro Alfaro y otros tres franciscanos, es ejemplar en cuanto a la esterilidad del lascasismo se refiere, ya que se trata de un intento, bien pintoresco, mediante el que los franciscanos, vía «único modo», tienen que ser finalmente rescatados por el gobernador de Filipinas.

[254] Véase *Relación de las encomiendas existentes en las Filipinas* el día 31 de mayo de 1591, en W. E. Retana, Madrid, Archivo del Bibliófilo Filipino, 1898.

[255] Por ejemplo, nada menos que fray Luis de León, poco después de esta tercera etapa «revisionista», defiende el título de civilización como título de soberanía, contemplando además la licitud de la guerra si hay resistencia: «¿Se puede obligar a los infieles a que cumplan por lo menos la ley natural? [...] Cuarta conclusión: Si hay unos infieles tan bárbaros que vivan como los animales y tengan como única ley el instinto, se les puede forzar con las armas a que abandonen su estado salvaje y vivan como los hombres. Prueba esta conclusión el hecho de que este modo y sistema de vida, completamente salvaje y bárbaro, conlleva necesariamente muchos agravios y grave perjuicio para muchos inocentes, a los que cualquiera puede y debe prestar ayuda» (Fray Luis de León, *Escritos sobre América*, Madrid, Tecnos, 2010). Véase para la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad de este título desde los distintos ámbitos, católico y protestante, en Mariño Gómez, «La condición natural del indio según Sepúlveda y el Título de civilización», en *Actas del Congreso Internacional sobre el V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda,* Córdoba, 1993, pp. 251-268.

[256] Véase Alonso de Ercilla, *La Araucana*, Canto XXXVII. Para todo el despliegue diplomático y bélico desarrollado por la corte de Felipe II en relación con la anexión de Portugal, que justifica Ercilla en dicho canto, véase Luciano Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid, CSIC, 1954. Precisamente Francisco Suárez explicaba en 1584 y en el Colegio Romano, ante un público internacional, el tratado de la guerra a colación de la anexión de Portugal pero también teniendo presente la empresa de China (véase Estudio Preliminar de Luciano Pereña Vicente, en Suárez, *Guerra, intervención, paz internacional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956, p. 11).

[257] «Se alega un cuarto título. Los infieles son bárbaros e incapaces para gobernarse dignamente; y exige el orden natural que otros más prudentes gobiernen esta clase de hombres, como lo enseñó Aristóteles cuando dijo: "La guerra es naturalmente justa cuando se hace contra los hombres que han nacido para obedecer y no quieren obedecer". Aprueba este título Juan Mayr y lo expuso ampliamente Juan Ginés de Sepúlveda. Ante todo, este título no puede tener una aplicación general, porque es evidente que hay muchos infieles mejor dotados que ciertos cristianos y más dispuestos para la vida política. Además, para que este título sea válido no basta creer que un pueblo determinado es menos inteligente. Es necesario que esté tan atrasado que regularmente vivan más como fieras que como hombres, como dicen que viven aquellos pueblos que no tienen ninguna organización política, que van enteramente desnudos y se alimentan de carne humana. Si existe esta clase de hombres se les puede sujetar por la guerra, no para destruirlos, sino para organizarlos de modo humano y para que sean gobernados con justicia. Mas este título rara vez o nunca debe ser admitido, excepto cuando medien muertes de inocentes y otros crímenes parecidos. Así que este título pertenece más bien a la defensa que a la guerra agresiva. Finalmente, Aristóteles dice en el pasaje citado que solamente entonces está permitida la guerra, cuando los hombres dichos, que para ser gobernados deben ser conquistados, aparecen tan distintos de otros hombres como lo es el alma del cuerpo. En conclusión: este título, si es que existe, no es exclusivo de los cristianos, sino que es válido para todo rey que quiera defender la ley natural, que es, en fin de cuentas, la que da origen a este título» (Suárez, *El derecho de guerra*, capítulo cuarto, pp. 88-89 de la edición Austral).

[258] Solórzano Pereira, *Política indiana*, Lib. I, Cap. VIII, 7, p. 81.

[1] Gustavo Bueno, «España», *El Basilisco*, n.º 24, Segunda época, abril-junio 1998, p. 43.

[2] Editorial Nerea, Madrid, 1991.

[3] En las obras publicadas bajo su nombre, el *Mundus Novus* (1503) y la *Carta a Soderini* (1505) aparece América, las partes descubiertas hasta ese momento, claro, reconocida como nuevo continente. El cartógrafo Martin Waldseemüller en su *Universalis Cosmographia*, de 1507, acuña por primera vez el nombre de América en su honor. Recordemos, en todo caso, que Américo Vespucio estaba naturalizado español, requisito para poder ocupar el cargo de piloto mayor en la Casa de Contratación de Sevilla (lo mismo ocurrirá con Magallanes, también naturalizado español).

[4] Bartolomé y Lucile Bennassar, *1492, ¿un mundo nuevo?*, Editorial Nerea, Madrid, 1991, pp. 62-63.

[5] Benedetto Croce, *España en la vida italiana durante el Renacimiento*, Mundo latino, Madrid, pp. 91-92.

[6] En efecto, a partir de los trabajos de Thomas Dandelet (*La Roma española (1500-1700),* Crítica 2002) o de Giusseppe Galasso, *En la periferia del Imperio. La Monarquía Hispánica y el Reino de Nápoles*, Península, 2000), siguiendo líneas historiográficas en parte abiertas por Croce y con una base de trabajo de archivo muy sólida, de la que carecía la historiografía decimonónica (Jacob Burckhardt, además de mantener un discurso negrolegendario, reconoce operar especulativamente a este respecto), las relaciones entre España e Italia se dibujan explícitamente como presididas bajo la norma de un imperialismo, el ejercido por España en Italia, más amable y gentil («generador», diríamos nosotros) de lo que, hasta ahora, se decía. Es más, los giros de la política papal durante esos dos siglos, balanceándose entre Francia y España, ponen de manifiesto, según Dandelet, una política imperialista de España hacia Italia, claramente benefactora, en contraste con la francesa.

[7] Para conocer con detalle el desarrollo y los aspectos ideológicos que giran en torno a esta fecha conmemorativa del 12 de octubre es imprescindible la entrada del *Averiguadorde la filosofía en español* (http://www.filosofia.org/ave/index.htm) en su serie *Rótulos* el dedicado a «Día de la Hispanidad-Fiesta de la Hispanidad» (http://www.filosofia.org/ave/001/a224.htm), firmado por Gustavo Bueno Sánchez.



[8] Para el rótulo «Tres Culturas» y sus usos y variaciones ideológicas ver en el *Averiguador* anteriormente mencionado (http://www.filosofia.org/ave/002/b061.htm), firmado igualmente por Gustavo Bueno Sánchez.

[9] El 7 de octubre de 2001, en un comunicado retransmitido por la televisión qatarí Al-Jazeera, y que escuchó medio mundo, Bin Laden sostuvo aquel célebre discurso en el que manifestaba que fue el brazo ejecutor de Alá el que había propinado a «América» ese golpe, sobre el WTC y el Pentágono, en compensación por el sufrimiento se supone incomparablemente mayor padecido por la «nación» islámica durante los últimos ochenta años que duraba el conflicto en Palestina (ver Gustavo Bueno Sánchez, «Ochenta años después del 11 de septiembre de 1921»). De este modo, Bin Laden amenazaba con seguir promoviendo el yihad en «Occidente», en general, pero apuntando directamente y en particular a dos objetivos: Israel, que representaba, y sigue representando, la «tragedia de Palestina» y España, que igualmente representa, en este caso, la «tragedia de al-Ándalus».Y es que Israel y España son los únicos territorios, junto a los Balcanes, en los que, frente al «kafre», frente al «bárbaro infiel» (en la perspectiva yihadista), el islam perdió terreno desde su expansión a partir de 622. El «11» parece la cifra clave, y es que el «11» representa para el islam la superación de las Tablas de la ley mosaica y de los 10 Mandamientos cristianos. «Pues [Mahoma] surgiendo con el número 11, que en las Santas Escrituras siempre es infausto, sometió tres reinos, al ocupar las provincias de los griegos, de los francos, que sobrevivían bajo el nombre romano y domeñó con planta vencedora las gargantas de los godos occidentales y al intentar también deshacer el Decálogo, es decir, la religión universal y el número, que en la mayoría de los casos es usado para todo [...», advertía Álvaro de Córdoba, unos de los mártires cordobeses del siglo IX, en su libelo el *Indicador Luminoso (Indinculus Luminosus)*, Cajasur, Córdoba, 1996, pp. 139-141) El «11» es, algo así, en la mentalidad musulmana, como la supremacía, la superioridad de Mahoma frente a Moisés y Cristo (recordemos que el nombre completo de Al Qaeda era Frente Islámico Internacional para la Yihad contra Judíos y Cruzados).

[10] Ver Rodríguez Magda, *Inexistente al-Ándalus. De cómo los intelectuales reinventan el islam*, Nobel, Oviedo, 2008.

[11] El 11 de marzo, por cierto, es el día de San Eulogio: «Este fue el combate hermosísimo del doctor Eulogio, este su glorioso fin, este su tránsito admirable. Eran las tres de la tarde de un sábado, 11 de marzo de 859», dice, de nuevo, Álvaro de Córdoba (ver Feliciano Delgado León, *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam*, Cajasur, Córdoba, 1996, p. 20).

[12] En un discurso pronunciado en la Universidad de Guadalajara (México), allá por 2002, el ahora expresidente del Gobierno, José Luis Rodríguez Zapatero —muy involucrado por cierto, últimamente con la cuestión venezolana—, recurría a la fórmula del «encubrimiento» (frente al, según él matizaba, «eurocéntrico» descubrimiento) para entender el proceso de acción imperial de España en América que, en la actualidad, tendría que verse compensado con un «des-encubrimiento» (o sea, por la lógica de doble negación, un regreso a las sociedades indígenas). La fórmula, de resabio posmoderno, por supuesto no es de Zapatero, sino que la propagó Enrique Dussel en un célebre título *1492, el encubrimiento del Otro*, cuajado con todos los topicazos negrolegendarios (saqueo, genocidico, esclavitud, etc.) que Zapatero, al recordar la fórmula, sin duda, asumía en aquella ocasión (y probablemente seguirá asumiendo).

[13] Roca Barea, *Imperiofobia y leyenda negra*, Siruela, 2016, p. 422.

[14] Vargas Machuca, *Discursos apologéticos en controversia del tratado que escribió don fray Bartolomé de las Casas en el año 1552, intitulado «Destrucción de las Indias»*, que no se publicarán, como buena parte de los contradictores de Las Casas hasta más adelante, en este caso en 1879, por parte del hegeliano español Antonio M. Fabié.

[15] Ver Pérez de Barradas, *Los mestizos de América*, Espasa Austral, p. 182.

[16] Ángel Rosenblat, *La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad*, Institución cultural española, Buenos Aires, 1945. Según Rosenblat, la población indígena americana en 1492 era de algo más de 13 millones de habitantes (conformando el 100 % antes de la llegada de los españoles). En 1570 es de casi 11 millones conformando el 96 % de la población total; en 1650 es de 10 millones, el 80 % de la población total. Es en 1825 cuando con 8 millones de indígenas estos constituyen el 25 % de la población total, y en 1940 son 16 millones pero solo conforman casi el 6 %. Dice Rosenblat: «La población indígena, sometida a un proceso continuo de extinción por el juego de diversos factores destructivos (epidemias de origen europeo, guerras de conquista, régimen de trabajo, sistema colonizador, alcoholismo, despojos y arbitrariedades, nuevas condiciones de vida, derrota material y moral, mestizaje), llega hasta nuestros días, crecida en número, pero muy mermada en su integridad racial. Pueblos enteros, y hasta una cultura floreciente como la chibcha, han desaparecido casi sin dejar rastro. En la mayor parte del continente no quedan hoy ni las huellas del indio. Pero las cifras muestran al mismo tiempo un proceso acelerado de reestructuración étnica y cultural. Más que una extinción del indio hay que hablar de una absorción del indio» (p. 110).

[17] Ver Pérez de Barradas, *Los mestizos de América*, Espasa Austral, p. 189.

[18] A Martín, el hijo que tuvo con doña Marina («la Malinche»), se convirtió en cortesano en España, y consiguió su nombramiento de miembro de la Orden de Santiago. Ver para todos estos aspectos, Iván Vélez, *El mito de Cortés*, Encuentro, 2016.

[19] Ver Wilbur R. Jacobs, *El expolio del indio norteamericano*, Alianza, 1973.

[20] Gregorio Marañón, Prólogo al libro de Pérez de Barradas, *Los mestizos de América*, Espasa Austral, p. 9-14.

[21] Adolfo Hitler, *Mi lucha*, p.139, Librería El Galeón, Madrid, 2002. La réplica la da José Vasconcelos hablando, en *La Raza Cósmica* (Espasa-Austral, México, 1966), de la superioridad de la población americana, precisamente, por su carácter mestizo como «raza definitiva» (y, por tanto, no parcial, sino integral, producto de la mezcla de todas las razas).

[22] La experiencia nazi pone en ridículo los vaticinios, delirantes, de Vacher de Lapougue en 1880: «Por su voluntad inflexible, el ario sabe mostrar que está hecho para ser el amo… Este humor se opone al apacible braquicéfalo, laborioso, amigo de la servidumbre, que busca amo sin cesar y que no es difícil en su elección…» (*apud.* Pérez de Barradas, *Los mestizos de América*, Espasa Austral, p. 29).

[23] Ver el monumental libro de Santiago Muñoz Machado*, Hablamos la misma lengua*, Crítica, 2017.

[24] Gustavo Bueno, «España», *El Basilisco*, n.º 24, Segunda época, abril-junio 1998, p. 49.

1492. España contra sus fantasmas
Pedro Insua Rodríguez

Diseño de la cubierta: © Paco Lacasta

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2018

ISBN: 978-84-344-2790-7 (epub)

Conversión a libro electrónico: El Taller del Llibre, S. L.
www.eltallerdellibre.com

ÍNDICE